Г.В. ХЛЕБНИКОВ



ИНСТИТУТ НАУЧНОЙ ИНФОРМАЦИИ
ПО ОБЩЕСТВЕННЫМ НАУКАМ
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК
(ИНИОН РАН)

ФИЛОСОФСКАЯ МИСТИКА И ГНОСТИЦИЗМ

история и современность

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК

ИНСТИТУТ НАУЧНОЙ ИНФОРМАЦИИ
ПО ОБЩЕСТВЕННЫМ НАУКАМ

Г. В. ХЛЕБНИКОВ

ФИЛОСОФСКАЯ МИСТИКА И ГНОСТИЦИЗМ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

АНАЛИТИЧЕСКИЙ ОБЗОР

МОСКВА
2009

ББК 86.3; 87.3(0)
Х 55

Серия
«Проблемы философии»

Центр гуманитарных научно-информационных исследований

Отдел философии

Автор обзора:
Г.В. Хлебников – кандидат философских наук

Ответственный редактор:
И.И. Ремезова – кандидат философских наук

Хлебников Г.В.
Х 55 **Философская мистика и гностицизм: история и современность**: Аналит. обзор / РАН. ИНИОН. Центр науч.-информ. исслед. Отд. философии. – М., 2009. – 148 с. – (Сер.: Пробл. философии).
ISBN 978-5-248-00499-7

В обзоре анализируются связи античной философии с мистикой и гностицизмом, некоторые аспекты влияния последних на средневековую мысль и современность. Используется новейшая и наиболее репрезентативная литература зарубежных и отечественных авторов.

Для специалистов, преподавателей вузов, аспирантов, студентов, а также всех, кто интересуется философией и культурологией.

ББК 86.3; 87.3(0)

ISBN 978-5-248-00499-7

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ

В обзоре тематизируется связь, существующуя между мистицизмом, понимаемым как учения о различных формах прямой и косвенной связи с Божественным миром в результате культовых или иных сакральных действий, гностицизмом и философской мистикой, которая интерпретируется как познавательная активность, направленная на установление коммуникативной и сущностной связи с высшими божественными (идеальными, духовными) уровнями бытия. В отличие, например, от философской теологии, которая преимущественно является богопознанием рациональными методами (что также не исключает познания посредством прямого интуитивного усмотрения истины).

Как кажется, анализ представленного материала дает основания видеть в философской мистике (в вышеприведенном значении термина) фокус и завершение философской теологии, ибо богопознание и познание высших уровней бытия всегда является вопрошанием и обращением не к инертной и безгласой материи, а к Сверхличности и Абсолюту, который – свидетельствует традиция – активно отвечает на обращение, предлагая коммуникацию в той или иной форме, доступной вопрошающему.

При этом как понимание сущности мистических явлений и опыта, так и определение мистики продолжают интенсивно дебатироваться в научной литературе (1; 3). В силу этого представляется необходимым рассмотреть некоторые подходы специалистов к этому феномену на различном материале, чтобы, по возможности, увидеть общие системные элементы мистических явлений, их субструктуры, проявляющиеся в разных сферах человеческой деятельности.

В горизонте полученного таким образом понимания (или интуиции) мистики представляется возможным затем проследить как ее, хотя и отдельные, но значимые линии объективации в истории культуры, так и трансформации форм артикуляции в современности, когда феномены, ранее относившиеся к мистической и религиозной

сфере, реинтерпретируются, становятся предметом научного интереса и включаются терминологически и знаково в иную область деятельности.

Логика абсорбированного материала, как кажется, свидетельствует о гораздо более широкой дисперсии, глубине проникновения и важности роли мистических явлений в философии, религии, культуре и частной жизни людей, чем принято считать. Вероятно, великие загадки, всегда стоявшие перед человеком, с течением времени принимают только более четкие контуры, получают более технические обозначения и обретают более четкие значения в терминах профессиональных знаний исследователей, но мало меняются в своей сути. Можно предположить, что в разной форме (утвердительной, когда их существование и роль признаются, и отрицательной, когда отрицаются) и под различными названиями они становились и становятся предметами рефлексии и обсуждения почти каждого человека (а не только ученых), как верующего, так и не верующего в Бога. Поэтому представляется необходимым включить в корпус репрезентируемых текстов и исследования критически настроенных авторов, чтобы в столкновении мнений, как говорит старая максима и как хотелось бы верить, проявилась истина.

Ввиду чрезвычайно высокого уровня специализации современных исследований в данной области и наличия целых библиотек литературы почти по каждому затрагиваемому вопросу автор настоящего обзора счел необходимым использовать, по возможности, суммирующие и репрезентативные работы, дающие панорамное видение ситуации если не в целом, то хотя бы в отдельных ракурсах, и предоставляющих возможность ее дальнейшей интеграции, чтобы через сами тексты выявить внутренние тенденции развития данной предметной области.

1. МИСТИКА, МИСТИЦИЗМ И ФИЛОСОФСКАЯ МИСТИКА

Христианская интерпретация. Л. Боррьелло (51), констатируя, что сейчас наблюдается чрезвычайное возрождение разных форм мистики и мистицизма, указывает, что наличие «факта» мистики даже в продвинутых культурных кругах является частью постмодерна. Тем самым некоторым образом исполнилось пророчество теолога-иезуита К. Ранера, который еще в 1966 г. писал, что рели-

гиозный человек будущего должен быть мистиком, имеющим опыт распятого и воскресшего Иисуса из Назарета, – без этого религиозность невозможна. Американский историк М. Марти, многие годы изучавший мистицизм, также говорил еще в 70-х годах прошлого столетия о возвращении мистического наследия прошлого в виде широкого распространения работ таких классиков последнего, как Майстера Экхарта, Терезы Авильской, Иоанна Креста, А. Силезского, Дж. Гальгани, П. Пио дела Пьетрельсина и др. И подобное наследие существует как в западной, так и в восточной религиозности (51, с. 457). В связи с этим не только религиозные, но и не религиозные персоны в поисках мистической мудрости стали отправляться в паломничество на Дальний Восток.

Иезуит Йозеф Зюдбрак, крупнейший специалист в изучении мистики, в своей книге «Мистика в диалоге…» (79), описывая этот феномен, указывает, что люди, задумываясь о центре своего существования, ищут его смысл, опыт бытия, вопрошают Бога. Опыт встречи с Богом ищется в традициях как великих, так и малых религий: в своем Христианстве, родной религиозности, на индийском субконтиненте, в китайской традиции (в которой буддизм породнился с тао и стал в японском Дзэне наиболее притягательной сегодня «мистикой»), а также в шаманских религиях. Но когда все это начинает рекламироваться как какой-нибудь товар для продажи, отмечает этот ученый, что заметно, например, в коммерциализации буддизма, в увлечении Инь и Янь в таоизме, спиритуальности индийцев, в Вуду, занятиях черной и белой магией, в практиках магических африканских культов, – тогда возникает важное различие. Ситуация, однако, становится еще более запутанной, «когда на эту волну взгромождаются еще экзальтированные кельтско-германские мифы с нацистскими колоратурами, древнеегипетские солнечные культы и культы пирамид, матриархальные религии… И все это мистика?» – спрашивает Зюдбрак (79, с. 7).

Чтобы разобраться в этом, возникли компаративистские исследования мистики, целью которых было также прояснить смысл понятия христианской мистики. В основе этих штудий находятся исследования «внутреннего опыта», определение которого также не элементарно. А. Фабрис, в своей статье об опыте и мистике (58), основываясь на первой книге «Метафизики» Аристотеля, показывает, что латинский термин experientia вбирает в себя значения, выражающиеся в греческом языке разными словами: aesthesis (ощущение, чувство, восприятие, созерцание) как непосредствен-

ное отношение, – характеризующееся пассивным восприятием – с иным, от которого и аффектируемся в наших чувствах; empeiria (опыт, практика) как способность упорядочивать и запоминать в чем-то вроде личного хранилища впечатления, которые на нас действуют; peira (подтверждение, испытание) как способность простирать, скорее, в обобщенной форме, аналогичное мышление как для целей практики, так и в интересах «чистой любви к науке», становясь, таким образом, и показывая себя «опытным лицом». Иметь опыт, следовательно, значит быть способным связывать и соединять все те аспекты, мышление которых оказывается самим опытом их пробегания. Что и выражается этимологией латинского ex-per-iri: «переходить-выходить-направляясь-через-к», причем сама цель не определена и подчеркнуто «per» – «через». Это экспериментальное действие можно сравнить с движением на ощупь слепого, находящегося вне каких-либо конечных предметов и ощупывающего бесконечность, чтобы узнать, коснется ли его мысленная рука чего-либо.

В этой атмосфере кризиса, пишет Боррьелло, необходимо прояснить и саму подлинную реальность мистики, но прежде всего следует выяснить отношения понятий «религия», «мистицизм» и «мистика» в опыте прошлого и сегодняшнего. Ученый указывает, что мистицизм и религия – это разные реальности, так как не показано, что корни любой религиозной системы с необходимостью должны находиться в мистическом состоянии сознания, как считал, например, У. Джеймс. Опыт божественного мистического не является продуктом человеческой потребности в вечном, напротив, первый – источник второй. Человеческая воля может игнорировать мистическое, отрицать его, но не может генерировать его по своему желанию. Здесь может проясниться также как природа верующего, так и значение благодати и веры: божественная благодать существует вне сотворенного и дается человеку, который может принять ее в вере или же отринуть в неверии (51, с. 459).

В исторической, культурной и религиозной панораме всех стадий истории очевидна персистентность и эмерджентность мистики, потому что Бог, трансцендентное Иное, проявлял и продолжает являть себя. Но в каком смысле следует понимать сам термин «мистика», каковы его природа и эпистемологический статус?

Указав на дискуссионность происхождения этого термина, Боррьелло, среди другого, отмечает, что прилагательное «mysticos» происходит от глагола «myo», который значит «молчу, закрываю

глаза», из чего происходит, во-первых, «mysterion», т.е. «мистерия» в греческом смысле, что значит тайный ритуал инициации, приводящий человека к контакту с божественным; а во-вторых, дериват «mysteriasmos», обозначающий посвящение в мистерии инициируемого, миста (mystes). Термин «mysticos», напротив, утилизовался применительно к мистериям в обобщенном смысле, а именно – к инициирующим ритуалам религий, которые в силу этого именовались мистическими (51, с. 460).

Таким образом, область мистического всегда имплицирует существование какой-то тайной реальности, скрытой от обыденного познания, которая раскрывается посредством инициации, причем почти всегда религиозного типа. Этот же термин в христианской среде будет обозначать вначале спиритуальную экзегезу библейских и литургических текстов, затем – аллегорическую; потом – усилие человека, открывающего присутствие в них Христа, и почти в то же самое время – внутренний опыт присутствия Бога. Очень быстро из объективного и экзегетического значения термина произошел переход к субъективному и опытному. Фактически, мистико-мистериальное, как всегда сокрытая божественная реальность, стало обозначать объект общей веры всех христиан.

Поэтому внимание исследователей сфокусировалось на опыте Бога, Который открывает Себя в Иисусе Христе, а термин «мистическое» стал обозначать раскрытие любви Бога, Который через ее преизобилие соединяется и отдается в Своем единородном Сыне посредством силы Св. Духа. Сын концентрирует в Себе суть обоих Заветов и продолжает действовать в Церкви сообразно Своему проекту спасения людей.

Тем самым мистическое для верующего – это план Бога о человечестве: Он в Иисусе Христе вступает в общение с человеком, чтобы сделать его участником Своей жизни в любви. И подобная мистика, – а это и есть «мистический» опыт христианина, – открывается и актуализируется в Иисусе Христе. Только через Него, с Ним и в Нем, пишет Боррьелло, мы можем знать и переживать мистерию Абсолюта Бога, что и утверждает Павел, особенно, в Еф. 1, 9–19 и Кол. 1, 25–26. Итак, заключает ученый, христианскую мистику формируют три аспекта мистического: Бог любви, Единосущная Троица; обожение человечества, созданного благодаря любви, и Иисус Христос, открывающий Бога и являющийся посредником между Ним и людьми (51, с. 461).

В христианской среде «мистическая жизнь» на своей вершине состоит в единении с Богом Иисусом Христом, это жизнь, которая может реализоваться только через супранатуральную благость. И Церковь является именно такой естественной сферой, в которой может протекать подобная жизнь в необходимых условиях. Трансцендентным сегментом такой жизни является мистический опыт Бога, используя его, всегда исходящий от Бога, верующий осознает эту установленную с ним онтологическую связь как живую, непосредственную и воспринятую, по которой личность относится к Богу и собирается в Нем. Этот христианский мистический опыт по своей природе несет в себе знание любви, так как знание Бога является в первую очередь опытом. И здесь, указывает ученый, следует различать между спиритуальностью и мистикой, а также этой последней и аскетикой. Спиритуальность и мистика – это два близких, но не идентичных понятия. В христианстве спиритуальность относится к жизни по Духу, о Котором Павел говорит в Гал. 5, где апостол эксплицитно пишет о духовном человеке как субъекте, движимом Духом (Кор. 2, 13, Гал. 5, 18). Пневма обитает в верующем как божественный Дух (Рм. 8, 14, Гал. 5, 18). Тот, в ком Он живет, сам пребывает в Нем, находится под действием этого Духа (Рм. 8, 9). Господь – это Дух (ср. 2 Кор. 3, 17; 1 Кор. 15, 45). «Христос в нас» (Рм. 8, 10) эквивалентно «Дух в нас», т.е. Дух Господа (2 Кор. 3, 18) действует в верующем (51, с. 462–463).

В мистике же акцент ставится на *пережитом опыте*, а опыт уже и есть христианская жизнь, которая по сути является континуальным опытом Бога и Его благости. И этот опыт отличает подобный стиль жизни от любого иного. Мистическая жизнь – это жизнь Бога в глубине души верующего. Таким образом, указывает Боррьелло, различие в том, что духовность – это жизнь соответственно Духу, а мистика – дать действовать в себе Ему. Мистика там, где доминирует не разумность, а любовь (1 Иоанн. 4, 9–10). Аскеза же призвана освободить место для прихода Бога в жизнь верующего, точнее, убрать все препятствия, которые мешают действовать в ней Духу Господа. Ранее она считалась пропедевтикой к мистике, но сейчас обе рассматриваются как два лика одной реальности – жизни в общении с Богом в Христе посредством Св. Духа, который очищает и единит (51, с. 464).

При этом сам термин «мистика» отсутствует в писаниях и не известен апостолам, появившись в христианских текстах лишь в

третьем столетии и сохраняя от своей античной семантики три элемента-значения: религиозное, тайное и символическое.

Мистический опыт: амплифицирующий подход. Проблемы определения мистики и мистического специально рассматривались также группой ученых в дискуссии, проходившей на заседании кафедры философии 27 апреля 2006 г. Санкт-Петербургского университета телекоммуникаций им. проф. М.А. Бонч-Бруевича (23).

Один из участников, С.А. Чернов, в этой связи выразил суть философско-богословского спора, который происходил в XIV в. между византийским исихастом Григорием Паламой (1296–1359) и ученым монахом Варлаамом (1290–1348), как возможно или нет непосредственное познание Бога в личном мистическом опыте. Палама признавал существование *таинственных энергий*, «действующих сильнее слова и смысла в живущих по Духу мужах», т.е. утверждал способность немногих избранных людей непосредственно *видеть Бога* «в Его божественных проявлениях». Варлаам же полагал Бога абсолютно непознаваемым, поэтому считал все разговоры о «таинственном чувствовании Бога» продуктом невежества наивных людей, принимающих свои собственные ощущения, фантазии и переживания за богоявление, «созерцание нетварного света» (23, с. 219). Он также утверждал, что научно-философское познание совместимо с признанием откровенного характера Библии и непогрешимости «великих святых отцов», основателей христианской церкви. Фридрих Якоби (1743–1819), который критиковал «Геркулесов среди мыслителей» от Канта до Гегеля, поставил в центр своей полемики против них именно понятие непосредственного сверхчувственного восприятия Бога, иначе говоря, – того же самого мистического опыты. При этом, отмечает ученый, он был просвещенным и интеллектуально честным человеком, признававшим все права здравого рассудка и научного знания. Якоби стремился найти гармоничный синтез разнородных способностей и потребностей души человека, но встретился здесь с трудностями. Таким образом, мистический опыт и мистические явления, констатирует С.А. Чернов, – это один из легитимных предметов научного изучения, но чем они являются?

Обыденное понимание мистического – это туманно-эмоциональное представление о «потустороннем», «сверхъестественном», «таинственном». Все мы сознаем, констатирует Чернов, в той или иной степени, что основа нашей жизни – тайна. Смутное представление о ней конкретизируется либо в древнейших мифологических

образах разнообразных демонических и божественных существ, либо, в лучшем случае, в идее непосредственного проявления воли и силы всемогущего и непостижимого Бога в той или иной конкретной жизненной ситуации (религиозная мистика). В основе наивно-мистических представлений лежит, следовательно, преклонение перед смутно представляемой, высшей и непонятной «силой». Мгновения непосредственного контакта с этой силой, живого ощущения ее присутствия и определяются, видимо, считает ученый, как мистика (23, с. 221).

Этот мистицизм характеризуется как простейшая бытовая форма проявления метафизического стремления человека «прикоснуться» к вечному, совершенному, божественному и абсолютному. Однако в высшем, главном и точном смысле этого слова, считает ученый, в истории мировой духовной культуры, религии и философии мистическим называют стремление человека к единению или, точнее, слиянию с Богом, полному слиянию души с Абсолютом. Это стремление есть в любой религии, однако особенность мистики в точном смысле слова, в отличие от религии, – в стремлении не просто к тому или иному таинственному, священному соприкосновению с божественным, или к некоторой причастности ему, к общению с ним, к влиянию на него (посредством славословия, имяславия) или получения благодати от него (через молитвы), а именно в стремлении к слиянию, утверждает Чернов, к «растворению» в нем, к исчезновению всякого различия между «я» и Богом (23, с. 222).

Мистика и духовное преображение. А.Н. Лазарева (канд. философ. наук, старший научный сотрудник Института философии РАН) в «Предварительных замечаниях» к своей статье пишет, что «мистикой принято считать религиозное переживание непосредственного таинственного общения с высшими силами» (14, с. 86), отмечая при этом, что к ее существенным чертам «не вполне правомерно» относят: 1) впадение в бессознательное состояние и 2) охваченность трансцендентной силой, подчиненность ей с обязательной «потерей себя» в ней, которые сопровождаются самоотчужденностью и духовной порабощенностью, потому что эти черты не являются необходимыми в мистике (хотя и случаются в ней), а могут сопутствовать разным иным явлениям и состояниям.

Анализируя различные подходы к интерпретации мистического опыта, его структуру и конкретные проявления, исследовательница убедительно демонстрирует необходимость именно широкого

его определения (хотя сама об этом эксплицитно не пишет), указывает на синтетичность этого феномена, который имеет интегральную природу, различно проявляющуюся на разных уровнях. Путь подлинно религиозной мистики, считает Лазарева, имеет вполне определенную направленность, в которой акты самоотдачи, жертвования своим «суетным я» не так исключают, как предполагают интенсивную и сознательную предварительную подготовку, упражнения и самовоспитание (например, аскезу). Поэтому в религиозной мистике непосредственность единения с Богом есть одновременно и опосредованность (в частности, аскетической практикой). Кроме того, мистика, рассматриваемая в становлении и восхождении, оказывается не только самоотдачей, самоотречением, но и самоутверждением индивида в другом; его возрождением в более возвышенной сфере. Само же мистическое переживание есть определенное бытие сознания, устремленное, восходящее (не без отступлений и падений) к самосознанию.

При этом, замечает ученая, как в рациональном сознании есть степени сознательности и бессознательности, так и мистическое чувствование не лишено этого. Рассудок, который часто недостаточно осведомлен о бессознательном в себе, не может претендовать на исключительную полноту сознания и самосознания. Тем не менее считается, что в мистике обязательно исчезают «я», личность, самосознание; имеет место уничтожение субъективности, превращение субъекта в объект, что означает обезличение, отчуждение субъекта, деперсонализацию. Это понимание, по мнению Лазаревой, ошибочно уже потому, что в мистических отношениях имеет место не противопоставленность субъекта объекту, а их сопоставленность, живое отношение «я – ты» (14, с. 86).

Поэтому в мистике сопричастность другому – семье, народу, человечеству, Богу – не есть сопричастность некоему объекту и опасная перспектива потери себя в нем. Не является она и отчуждением, превращением себя в «вещь», исчезновением, это, напротив, живое соучастие, сохранение себя, утверждение и расширение «я» в «ты», в другом «я», индивидуальном или коллективном (собирательном). Поэтому различие «я» и «ты», заключает ученая, в этих единствах не уничтожается и не упраздняется.

В качестве примера Лазарева рассматривает слова молитвы Христа «Да свершится не Моя, Отче, а Твоя воля», констатируя, что здесь имеет место мистическое отношение, и отмечая в то же время, что странно было бы говорить об исполненной доверия сы-

новьей отдаче себя во власть отчей воли как о самоутрате в чужой воле: отец и сын – свои друг другу. Поэтому внеположенное чему-либо может быть ему глубоко имманентным, единородным и единосущным, тогда как находящееся внутри, напротив, совершенно чуждым и инородным (14, с. 87).

Для имманентного подхода к мистике, считает исследовательница, требуется известная причастность к ней, способность к мистическому переживанию. Если этого нет, имеет смысл вначале допустить, что представляющееся самоотчуждением «я», отрицанием и потерей субъекта в чем-то трансцендентном ему, в действительности – при взгляде изнутри – является скорее его самоутверждением в своем другом, а не чуждом ему. Не отрицая, что как самоотчуждение, так и самоутрата «случаются в мистике», Лазарева утверждает, что не в этом ее суть. Так, контакт прорицателя с «волей небесною» не есть его потеря себя в ней; самоотдача во взаимной любви мужчины и женщины – это естественное и существенное отношение человека к человеку как к природному существу, в котором также проявляется мистическая связь. В такой любви существенна не самоутрата, а рождающееся над самоотдачей обретение себя в другом, утверждение себя в нем. Осознание этого является возвращением в себя. При этом возвращение в себя через другого происходит с обогащением самоотдачей другого, вместе с другим. И чем полнее эта обоюдная самоотдача и, казалось бы, потеря личностей, тем фактически больше их самостоятельность, наполненность духовным содержанием и внутренним достоинством.

Ученая утверждает, что мистическое состояние является нормальным для человека: мистика сама как бы ищет доступ к человеку в душу. Более того, сфера развитой и зрелой мистики именно и есть область осознанности, самосознания, и в более узком определении, полагает исследовательница, мистика есть не так состояние, как процесс (14, с. 87–88). Она рассматривает развитие мистического сознания в аспекте восхождения, творческого преображения этого сознания в более высокую духовную форму, противопоставляя этот подход распространенной рационалистической интерпретации, которая редуцирует мистику к деградации сознания. Поэтому важно подчеркнуть в мистическом процессе интенсификацию последнего: от «бессознательного» к все большему сознанию, к самосознанию, и, наконец, к сверхсознательному. При этом не следует сужать понятие самосознания до психологического

самонаблюдения, интроспекции, так как погружение в свой внутренний мир означает не выявление и осознание своего «я» в отделенности от других «я», в том числе коллективных, а пробуждение, раскрытие и утверждение в себе, своем сознании субстанциональным образом высших, родовых сил как не чуждых себе.

В подобном акте субъект не только не теряет себя, но, напротив, выводит на уровень осознанности свое субстанциальное «я», расширяет, обогащает и усиливает свою сознательную субъективность, свою «самость». Поэтому, полагает Лазарева, мистика в своем существе связана не с помутнением сознания, а с его прояснением, с духовным прозрением: художественным, нравственным, религиозным. Причем рациональное сознание при этом полностью не элиминируется, а позиционируется «на подобающее ему более скромное место» сравнительно с тем, на которое оно притязало, превращается в подчиненную форму.

Далее исследовательница анализирует феномен единства самосознания с самим собой в аспекте конкретного тождества, приходя к выводу, что опосредование может быть не только внешним и инородным, но и внутренним, образующим «живую связь целого» с органическими отношениями. Таковы, например, нормальные семейные и – шире – общинные отношения и связи, которые, будучи внутренними, являются в то же время ясными и прозрачными. И они же составляют аналог тому, что содержится в «первосвященнической» молитве Иисуса Христа, выражающей средоточие мистического единства, внутреннего и органического: Да будут все едино: как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино» (Иоанн. 17, 21) (14, с. 88–89). На этой модели отношений проясняется и вопрос конкретизации самосознания, придания ему внутренней содержательности. Семья, община уже сами по себе составляют нравственное единство, основанное на взаимном доверии, как «други своя». Здесь каждый осознает себя не через противопоставление другим, а через сопоставленность и единство с другими, через сращенность (она и есть конкретное) с общностью как с коллективной единицей или с целым как с субстанцией. Иначе в обществах, где доверие в отношениях даже между близкими утрачивается, – на этом и строится неимманентный подход, применимый к той действительности, где уже сложилось разъединение людей и где мистические отношения вытесняются рассудочными. В то же время с распадом сыновне-отческих и братских уз появляется тоска по ним и необходимость их воссоздания, а исчезновение

былых связей, основанных на доверии, порой воспринимается как ситуация разложения и гибели, утрата чего-то ценного.

Поскольку в отечественной традиции, считает Лазарева, «практика мистического созерцания неизмеримо богаче теоретизирования о нем», так как мистика по своей природе не учение и теория, а духовный опыт, то имеет смысл рассмотреть этот реальный опыт в его конкретных проявлениях. Для этого ученая обращается к произведениям Н.В. Гоголя, начиная с его рассуждений о России в «Мертвых душах». Огромность задачи требует преобразования души писателя, перехода к обновленному видению, возникающему на внутренней причастности к ее грядущей судьбе. Пробуждается переживание глубинного духовного единения с отечеством, тесного слияния с ним. Художественный талант, по Гоголю, должен восходить к высшему созерцанию мира и себя в нем, устремлять «глаз высших на себя самого», чем выражается, замечает исследовательница, уже не только художественное, но и религиозное мироощущение (14, с. 90–91).

При этом, замечает исследовательница, когда говорят о «погружении в мистику», то часто – и опрометчиво – понимают под этим уход от действительности, тогда как следовало бы говорить, скорее, о внутреннем соединении и соучастии с подлинной действительностью, такой, как наше отечество, как народ, как национальность. Здесь мистична сама действительность. В отрыве от мистических начал действительность превращается из здоровой и нормальной в больную и противоестественную. До распада и уничтожения мистических связей они не фиксируются как таковые – настолько они привычны и естественны для нас, настолько проникнута ими повседневная жизнь. Но исчезновение этих связей ощущается как ситуация гибели, и, напротив, культивирование мистических чувств и настроений в обществе позитивно отражается на его судьбе.

В русской мистике, продолжает Лазарева, есть свои особенности. Ее первый предмет, как и в русской лирике, это Россия. Пророчество о ней – характерная черта не только русских поэтов, но и русских вообще. В человеческой природе есть стремление к высшему, чему-то лучшему, совершенному, отличному от обыденного, особенно, если это наличное существование вызывает неудовлетворенность. В подобной ситуации и возникает стремление к преобразованию себя и своего мира, к очищению, возвышению, восхождению. У Гоголя идея преображения, пишет исследователь-

ница, получает развитие и воплощение через его восхождение от эстетической сферы к этической и затем к религиозной. В этом процессе более высокая ступень развития не отменяет предыдущую, а возвышает и преобразует ее, наполняя новым содержанием. Искусство приобрело у Гоголя новую миссию не только эстетического и нравственного, но и религиозного преображения жизни людей. Религиозное преобразование жизни Гоголь начинает с себя, пишет Лазарева, в перспективе имея в виду «общее дело». Писателя привлекает не нравственность вообще, а высшая нравственность, необходимость «святого образца». Так он пришел к Христу как прообразу положительного литературного героя (14, с. 92–93). Моральное сознание достигает в Гоголе высшего напряжения и поднимается к религиозному; теперь уже не общие принципы определяют его самосознание и самооценку, а то, что переживает душа в ее «стоянии перед Богом». Переживание греха приводит сознание к преображению, так как в первом уже заключено понимание, что нарушена не правда моральных принципов, а правда Божия. А при постоянной обращенности к Богу моральная жизнь становится, как пишет Зеньковский, «проводником мистической жизни». Религиозность никогда не была чужда писателю, но со временем она усиливалась, становилась все более глубокой. Гоголь пришел к убеждению, что само искусство таит в себе силу религиозного преображения жизни и людей.

Рассматривая проблему соотношения мистики и зла, Лазарева еще раз напоминает, что понимает под первой «непосредственное общение человека с высшими силами или с абсолютным существом – и не внешнее созерцание, а живое внутреннее соучастие. Под мистикой же в более узком значении (в христианском смысле) разумеют пребывание в Боге и, одновременно, ощущение Бога в собственной душе» (14, с. 94). Поэтому духовное развитие Гоголя характеризуется не «отступлением» от искусства к религиозной мистике и не подменой ею морали, а восхождением; не отказом от рационального сознания, а переходом к сверхсознательному, – вот в чем заключается его мистика, по мнению ученой. Художественное творчество, несомненно, причастно высшим духовным началам, но писатель может отозваться не на божественный зов, а и на дьявольское обольщение, тогда это будет не мистикой высшего добра, связанного с красотой и правдой, а мистикой зла, демонизмом. Лазарева не согласна с Н. Бердяевым в оценке писателя как «художника зла», указывая, что идеал Гоголя – Христос.

Таким образом, исследовательница фактически показывает не только насыщенность даже повседневной жизни людей мистическими связями и отношениями, пронизанность ими человеческой деятельности и творчества, но и демонстрирует их иерархичность, а также имманентную связь с трансцендентным, божественным Абсолютом, Богом. Мистическое оказывается внутренним содержанием как духовной жизни человека, так и христиансткой религии, что, по-видимому, дает также основание рассматривать последнюю как одну из самых великих форм мистики, открытых людям (Г. Хлебников, далее – Г. Х.).

2. ФИЛОСОФСКАЯ ТЕОЛОГИЯ, МИСТЕРИИ И ТАИНСТВА В АНТИЧНОСТИ

О внутренней связи философии, теологии и религии в текстах Платона свидетельствует работа М. Бордта (50). Само обилие высказываний о Боге, Богах и Божественном в диалогах первого указывает, что здесь речь идет об одной из главных его тем: «Не принадлежит ли учение о Богах вообще к наилучшим вещам?» – так спрашивает Афинянин в *Законах* (966с). Платоновской теологией занимаются и занимались многие выдающиеся исследователи, которые, однако, приходили к радикально гетерогенным результатам. В своей книге Бордт вначале дает оценку дебатов по этой теме, проводит давно требовавшееся разъяснение понятий, на основании которого проводит затем текстуальную и систематическую реконструкцию теологических взглядов Философа. Книга состоит из шести глав. Первая дает обзор результатов исследований, в котором Бордт предлагает систематический подход. В результате все исследования ранжируются в три интерпретационные линии: метафизическую, в которой платоновская теология понимается как поиск последнего онтологического принципа; космологическую, ее представители считают метафизическим принципом не Богов Платона, а Душу с ее главной космологической функцией; религиозную, представители которой подчеркивают, что Платон занимался Богами в контексте религии полиса, поэтому относящиеся сюда теории должны рассматриваться независимо от его метафизики. Бордт показывает главный дефект этих дебатов: в основаниях этих линий интерпретаций часто лежат различные понятия теологии. И это не только мешает взаимопониманию различных исследовате-

лей. Вопрос еще и в том, насколько правомерно применение соответствующих понятий теологии к Платону? Это особенно справедливо в случае метафизической интерпретации. Ибо те, кто понимает под теологией тематизацию последнего метафизического принципа, должны искать платоновскую теологию в пассажах, где эксплицитно речь не идет ни о Боге, ни о богах. Бордт решает данную проблему, посвящая всю вторую главу разъяснению этого понятия: Что должно пониматься под «платоновской теологией»? Стартовой точкой при этом служит использование Платоном понятия теологии во второй книге *Государства*. В этом контексте Платон разрабатывает правила нарратива о Боге и богах (typoi peri theologias), которые наиболее подходят для воспитания стражей.

С.В. Месяц, которая также рассматривает этот вопрос, исходит из того, что слово «теология» (θεολογία) – буквально значит: рассказ, повествование о богах. У Платона, пишет исследовательница, в «Государстве», II 379а 5, этим термином обозначаются рассказы и мифы о богах мелических поэтов древней Греции – Гомера, Гесиода, Пиндара. Платон критикует эти мифы за то, что они изображают богов неподобающим образом, поэтому, желая освободить идеальное государство от подобных представлений, философ предлагает установить «образчики теологии» (τύποι περί θεολογία), – правила, которыми должны руководствоваться поэты-мифотворцы, сочиняя истории о богах. В основе этих положений – философское понимание природы Бога как благого, справедливого, не подверженного изменениям и блаженного существа. «…Платон предписывает поэтам: (1) изображать богов подателями всяческих благ, не винить их во зле, но представлять все их действия в отношении людей как справедливые и идущие людям на пользу (Государство, II 379 (1–380с.); (2) отказаться от приписывания богам всевозможных превращений, так как простое и находящееся в наилучшем состоянии существо не может изменять свой вид и вводить людей в обман на словах или на деле (II 383а.). По убеждению Платона, только та теология, которая будет руководствоваться указанными правилами, могла бы называться истинной» (22, с. 228–229). С. Месяц напоминает, что Аристотель причисляет к теологам и древнейших поэтов-мифотворцев вроде Гомера и Гесиода, которые, по его словам, использовали информацию о богах, чтобы рассказать о причинах вечных и преходящих вещей.

Бордт также показывает, что Платон понятие теологии в этом контексте не использует для того, чтобы обозначить какой-либо

научный проект или научную дисциплину в современном понимании теологии: «теология», по-видимому, была словом повседневного языка и обозначала большей частью (как часть мифологии) речь о Боге и богах. Однако, считает немецкий ученый, так как во второй книге Государства речь идет о нахождении типов для теологии, это понятие оказывается в контексте философского размышления. Платон хочет исследовать, какие высказывания о богах легитимны внутри оптимального воспитания стражей, и тем самым поднимает вопрос о том, как эти высказывания могут быть поняты и обоснованы.

В третьей главе, прежде всего, предлагается интерпретация того, что Платон во второй книге *Государства* представляет как легитимные теологические высказывания. В начале этой главы Бордт указывает на тот факт, что в платоновских диалогах находятся рядом речи о многих Богах и одном единственном Боге. Обширный анализ языкового материала, сделанный ученым, особенно относящегося к использованию определенного артикля, показывает следующее: Платон постоянно обращается к одному определенному Богу, не идентифицируя Его ни с каким Олимпийцем. Является ли Платон монотеистом? Ученый показывает, что этот вопрос получает утвердительный ответ дифференцированным образом и Платону необходимо приписать слабый монотеизм. Тезис о монотеизме Платона обычно оспаривается большей частью теми аргументами, что он является нелегитимным в силу своей анахроничности – проекцией на дохристианскую античность. Однако Бордт кроме лингвистической, использует и религиозно-научную аргументацию, указывая, что уже до Платона, например у Ксенофана, курсировали представления, что среди многих богов в собственном смысле существует лишь один Бог. Кроме того, Бордт полагает, что Платон не придерживается исключительно монотеистического понятия Бога, как Он представлен в иудаизме, христианстве или исламе. Так же неверно было бы приписать ему классический политеизм или исключительно генотеистические тенденции. У Платона присутствует форма монотеизма, в котором, правда, лишь один Бог является Богом в собственном смысле, но при этом и речи о других Богах не теряют своего смысла.

В то же время К. Льюис не сомневается, что у Платона можно найти и теологию творения в иудеохристианском смысле: «Вселенная, существующая в пространстве и времени, творится волей совершенного, вневременного, ничем не обусловленного Бо-

га, превосходящего то, что Он творит» (цит. по: 19, с. 93). Платон, полагает Льюис, – религиозный гений, хотя помог ему, несомненно, «Просвещающий всех» (там же).

Далее в этой же третьей главе Бордт исследует оба принципа, которые Платон предлагает в Государстве для высказываний о Боге: Бог благ (добр) и Он неизменен. Филиация истории этой идеи показывает, что Платон примыкает здесь к давней традиции, критичной относительно языческого политеизма, однако эксплицитный тезис о благости Бога является подлинно платоновским. Кроме того, исследователь показывает, что характеристики Бога Платоном, представленные вначале как указания поэтам в контексте воспитания стражей, должны пониматься из самих себя. Однако становится ясно, что они тесно связаны и с метафизическими взглядами Философа. Хотя в Государстве Платон не создает эксплицитной связи между теологией и метафизикой, последние становятся окончательно понятными и обоснованными лишь в контексте его метафизических теорий. Тезисы, что исключительно Бог является причиной блага (Добра) и что Он неизменен, оказываются непонятными без обращения к идее Блага. Новым, по сравнению с распространенными в то время теологическими взглядами, является то, что Платон связывает здесь свои теологемы с собственными метафизическими теориями, чтобы лучше обосновать эти необычные для его современников положения. Данным пониманием корректируется центральный тезис религиозной линии интерпретации, представители которой оппонируют идее какой бы то ни было связи между теологическими и метафизическими теориями Платона (там же).

Вопрос о метафизическом основании теологических экскурсов Платона в «Государстве» анализируется в четвертой главе. Здесь Бордт обсуждает связь между идеей Блага и Богом, которую Платон хотя и намечает, но детально нигде не рассматривает. Ученый полагает, что Бог и идея Блага по сути идентичны, но эти понятия полностью не редуцируются друг к другу. Принятие субстанциональной идентичности не ведет к полной эквивалентности обоих понятий. Напротив, каждое имеет в своем эвентуальном контексте собственное обоснование: идея Блага существует в рамках метафизического исследования, тогда как о Боге говорится в связи с религией полиса и воспитанием стражей. Поэтому метафизика не является эрзацем религии для философской элиты, в которой идея Блага выступает на месте Бога.

К.Ю. Печурчик (29), в свою очередь, указывает, что у Платона высшее бытие, иерархия эйдосов, завершается идеей Блага, которая у неоплатоников превратилась в неизреченное единое, а у Аристотеля это чистая форма, божественный Ум, мыслящий самого себя. Бог есть цель мира, всего мирового процесса. Поэтому метафизика, или «первая» философия, есть одновременно и теология. Ее предмет, по Аристотелю, «есть нечто вечное, неподвижное и существующее отдельно» от материального мира, который не может быть вечным. Высшей причиной может быть только благо (высшая цель), или Бог – мыслящая субстанция (29, с. 63).

В пятой главе Бордт анализирует теологию *Законов*, привлекая как релевантные пассажи из *Тимея*, так и читая содержащиеся в десятой книге *Законов* теологические концепции в контексте всего произведения. На основании обширных эксцерптов исследователь делает решающую корректуру космологической линии интерпретаций. Когерентное понятие о Боге прочитывается в *Законах*, только если платоновские Боги понимаются не как души звезд-Богов, а Бог – не как движущая Космос Мировая Душа (как кажется на основании десятой книги). Напротив, Платон придерживается взгляда, что существует Бог, Который и для других Богов является Богом и Который идентичен с Умом (нусом) как высшим метафизическим принципом. В последней главе книги Бордт исследует проблему совместимости теологии *Законов* и *Государства*, в котором проясняется отношение между нусом и идеей Блага. Эксплицитно этот вопрос о связи между нусом и Благом Платон сам ставит в *Филебе*. Исходя из намеченного в *Федоне* понятия нуса, Бордт развивает тезис, что идея Блага и нус выполняют одни и те же онтологические функции, чем доказывается существование у Платона цельной теологической теории, хотя глава и завершается перечнем вопросов, возникающих вследствие идентификации Ума и идеи Блага (которые, возможно, не находят окончательного ответа на основе высказываний самого Платона). Однако в подтверждение тезиса Бордт говорит, что может указывать на Спевсиппа и Аристотеля, которые, примыкая к Платону, обращались именно к этим вопросам. Работа Бордта, таким образом, – это реконструкция платоновской теологии как цельной теории, которая имманентно связана с его метафизикой (не редуцируясь к ней).

Становится ясным, что философская теология Аристотеля, являющаяся центром системы мысли Стагирита, – результат дальнейшего продумывания и развития идей его Учителя. После этого,

как было и до этого в философии досократиков, Бог как эминентная Сила и высшая Инстанция в мире, все в нем организующая и направляющая, уже эксплицитно становится темой философской рефлексии. И так как, пишет А. Леманская, предметом философии Бога является Абсолютное Бытие, нематериальное и трансцендентное относительно природы (ср. Арист., «Метафизика» VI1, 1026а 10. – *Г. Х.*), то в круг исследований этой дисциплины также входят и вопросы о существовании Бога, Его познаваемости, природе и отношении к материальному миру (63, с. 137), – все это закономерно и традиционно философские вопросы. И это же еще в большей мере можно сказать о философской мистике, которая идет дальше и глубже философской теологии в опытном богопознании и прямой коммникации с Абсолютом (*Г. Х.*).

О широте и глубине влияния мистического свидетельствует работа Лауэнштайна (15), который, среди прочего, демонстрирует интенсивное и обширное воздействие Элевсинских мистерий на античную философию (в том числе на Платона), показывая тем самым внутреннюю близость и связь философии не только с религией, но и с мистикой. В этой оптике, как представляется, философия предстает как один из путей к живому переживанию высшей и божественной Сверхреальности, раскрываемой посредством применения рациональных форм мышления к последней теми, кто к ним, может быть, в большей мере адаптирован (философами).

В центре Европы, пишет ученый, в Ахенском соборе (сейчас в пристроенном к нему музее, – Д. Лауэнштайн, далее Д. Л.) стоит римский мраморный саркофаг II века от Р.Х., на передней рельефной стенке которого изображены три сцены Элевсинских таинств. Аналогичный есть и в Риме, и во Флоренции. Боковые стенки этих трех саркофагов также украшены сходными рельефами, центральная сцена которых изображает Афину и Артемиду, которые тщетно стремятся воспрепятствовать похищению Персефоны Плутоном. Мисты знают, пишет исследователь, что Афина контролирует понимание, а Артемида – настроение. Как одна, так и другая духовная сила присутствуют здесь не случайно, однако для проведения таинства их недостаточно, требуются, например, еще силы, которые подвластны Гере и Афродите. Их роль играли «девы» Афина и Артемида, что иллюстрируют тексты произведений греческих философов от Платона до Прокла.

Ни один из греков, считает Лауэнштайн, не сообщил так много сведений об Элевсинских мистериях и ни один философ не

использовал так широко их образы для выражения собственных идей, как Платон. При этом не исключено, что его ученик Аристотель в особом трактате о мистериях затмил учителя, но рукопись Аристотеля была утрачена в средневековой Византии. Тринадцать из сорока произведений Платона дают возможность познакомиться с Элевсиниями; но аллюзии обнаруживаются почти во всех сорока. Второй по важности философский источник знаний о мистериях – труды последнего из наиболее прославленных афинских неоплатоников, Прокла (411–485).

Исследователь приводит некоторые данные о жизни Платона, которые, наверное, могут косвенно свидетельствовать о его вероятном посвящении в таинства (в том числе из VII письма последнего к сицилийским друзьям-политикам). Нет прямых свидетельств, что Платон принимал посвящение в Элевсине. Однако в VII письме (333е), говоря об убийцах своего друга Диона, который очень недолго правил в Сиракузах, он пишет, что с Дионом этих людей связывали не общие занятия философией, а узы обычного приятельства, возникающие из совместных посвящений в мистерии (Элевсинские). Таким образом, Дион и его убийцы принадлежали к обоим сообществам. Тот и другой путь казался им вполне достойным и естественным, – в подобном ключе Платон и рекомендует своим сицилийским друзьям религиозное восприятие мистерий.

Формально философия Платона сходна с этими таинствами уже в силу своей предназначенности для узкого круга избранных, о чем он говорит в этом же письме, полемизируя с каким-то посланием Дионисия II: «Вот что вообще я хочу сказать обо всех, кто написал или собирается писать и кто заявляет, что они знают, над чем я работаю, так как либо были моими слушателями, либо услышали об этом от других, либо, наконец, дошли до этого сами: по моему убеждению, они в этом деле ничего не смыслят. У меня самого по этим вопросам нет никакой записи и никогда не будет. Это не может быть выражено в словах, как остальные науки; только если кто постоянно занимается этим делом и слил с ним всю свою жизнь, у него внезапно, как свет, засиявший от искры огня, возникает в душе это сознание и само себя там питает...» (341с–е). Для людей, которые не подвергают себя суровому философскому воспитанию, думает Платон, мистерии и их учение о загробном суде суть надежные провожатые души. Так, он советует сицилийским друзьям: «Воистину надлежит следовать древнему и священному учению, согласно которому душа наша бессмертна и, кроме того,

после освобождения своего от тела подлежит суду и величайшей каре и воздаянию. Поэтому надо считать, что гораздо меньшее зло – претерпевать великие обиды и несправедливости, чем их причинять» (335а).

Под этим «древним и священным учением», хотя ученый это специально не отмечает, подразумеваются, очевидно, именно учения мистерий. И их пафос, полагает Лауэнштайн, пронизывает все труды Платона от «Апологии Сократа» до «Законов». Так, во второй речи «Апологии» Сократ ближе к концу этого диалога объясняет, почему он не считает смерть худшим из зол: «...если смерть есть как бы переселение отсюда в другое место и если правду говорят, будто бы там все умершие: то есть ли что-нибудь лучше этого, о мужи судьи? В самом деле, если прибудешь в Аид, освободившись вот от этих так называемых судей, и найдешь там судей настоящих, тех, что, говорят, судят в Аиде... – разве это будет плохое переселение? А чего бы ни дал всякий из вас за то, чтобы быть с Орфеем, Мусеем, Гесиодом, Гомером! Что меня касается, то я желаю умереть много раз, если все это правда; для кого другого, а для меня было бы удивительно вести там беседы... И, наконец, самое главное – это проводить время в том, чтобы распознавать и разбирать тамошних людей точно так же, как здешних, а именно, кто из них мудр... было бы несказанным блаженством» (40е–41с). Здесь, считает исследователь, речь также идет о мистериальном знании существования в потустороннем мире, раскрываемом в сакральном посвящении.

В позднем диалоге «Филеб» (62с) Сократ говорит: «Ты, видно, хочешь, чтобы я, как толкаемый и теснимый толпой привратник, уступил и, распахнув ворота, позволил всем (привязанным к материальному. – *Д. Л.*) знаниям вливаться в них и чистому перемешиваться с недостаточно чистым? – Нет!» Самое главное здесь – Первая наука о принципах (едином, многом, части, целом и т.п.), методы логики и так далее, и не просто знание их, а постоянное в них упражнение. И ворота к серьезным размышлениям, пишет Платон в «Государстве», нуждаются в суровом страже (499с–500в).

В соответствии с этим Платон вкладывает в уста своего учителя Сократа иронический ответ на опрометчивые суждения собеседника: «Счастливец ты, Калликл, что посвящен в Великие таинства прежде Малых: я-то думал, это недозволенно» («Горгий», 497с). А в «Пире» (210а) жрица-пророчица Диотима из аркадской Мантинеи, где празднуются мистерии, близкие к Элевсинским, го-

ворит: «Во все эти таинства любви можно, пожалуй, посвятить и тебя, Сократ. Что же касается тех высших и сокровеннейших, ради которых первые, если разобраться, и существуют на свете, то я не знаю, способен ли ты проникнуть в них». Но все же излагает их, показывая (хотя Лауэнштайн об этом не говорит) внутреннюю связь между философским просветлением и экстазом, с одной стороны, и действием мистериального знания, обретаемого в посвящении, – с другой. Вскоре после рассказа о Диотиме, что характерно, на пиру появляется Алкивиад, незваный и весьма хмельной, тот самый Алкивиад, что в 415 г. до Р.Х. вместе с приятелями в ночной пьяной дерзости, облачившись в пурпур, «выплясал», т.е. передразнил Элевсинские мистерии.

В «Федоне» (69b–d) Сократ в день своей смерти наставляет юношей Симмия и Кебета: «Между тем истинное – это действительно очищение от всех (страстей), а рассудительность, справедливость, мужество и само разумение – средство такого очищения. И, быть может, те, кому мы обязаны учреждением таинств, были не так уж просты, но на самом деле еще в древности приоткрыли в намеке, что сошедший в Аид непосвященным будет лежать в грязи, а очистившиеся и принявшие посвящение, отойдя в Аид, поселятся среди Богов. Да, ибо, как говорят те, кто сведущ в таинствах, "много тирсоносцев (участников. – *Д. Л*), да мало вакхантов", воодушевленных Вакхом, и вакханты здесь, на мой взгляд, не кто иной, как только истинные философы. Одним из них старался стать и я – всю жизнь, всеми силами, ничего не упуская. Верно ли я старался и чего мы достигли, мы узнаем точно, если то будет угодно Богу, когда придем в Аид. Ждать осталось недолго, сколько я понимаю» (цит. по: 15).

Вакханты, т.е. истинно посвященные мисты, вдохновленные самим Богом Вакхом, и есть подлинные философы, и одним из них все свою жизнь был («старался быть» – обычное проявление скромности мудреца) Сократ, яснее и чтобы еще было отчасти прикровенно, о своей инициации, наверное, и не скажешь (Г. Х).

Эта же тема, продолжает Лауэнштайн, развивается в Платоновом «Горгии» (523е.). Уже скромная ипостась сына повитухи, «промышляющего тем же ремеслом», в которой исторический Сократ вел свои увлекательные беседы, соответствует, указывает ученый, задаче Элевсиний: рождению человека духовного из человека естественного. Образ воспарения мыслящей души к миру идей – в пространственных категориях: выше звезд, т.е. вместе с одинна-

дцатью богами к небесно-духовному пиршеству (двенадцатое божество, Гестия, всегда остается дома), – исследователь полагает основой действия в Телестерионе. И «Федр» – единственный диалог, происшедший у Сократа вне афинских стен (так утверждает Платон), и этой чести, надо добавить, не случайно, удостоилось именно то место, где за рекой Илисс праздновали в феврале Малые мистерии (229е.).

По «Федру» (244–245), Платон знает три пути приобретения углубленного религиозного опыта, конечно, значительно уступающих возвышению посредством его «Первой философии», иронизирует исследователь. Поэтому есть четыре вида mania, или неистовства от Бога. Во-первых, «напастное» (происходящее в виде наития, снисхождения на человека Духа) прорицательство. Носители его – пифия в Дельфах, жрицы в Додоне и несколько сивилл в Азии. Во-вторых, птицегадание. Уровнем выше находятся очистительные ритуалы и таинства, затрагивающие всего человека и посредством молитвы и почитания Богов избавляющие его от болезней и тяжких бедствий. Третья mania – это поэзия, которая «охватывает нежную и непорочную душу» в творчестве. Четвертая (и наивысшая) форма исступленности души – это прозрение вечной истины через философию. Относительно этого высочайшего пути к Богу Платон в седьмой книге «Государства» приводит свою знаменитую притчу о пещере, которая до сих пор являет собою глубочайший и при том, подчеркивает ученый, весьма сходный с Элевсиниями символ ступеней познания.

Интересен, в связи с этим, анализ места и значения иррациональных элементов в эстетике Платона на материале отношения Сократа к сновидениям в статье М.В. Мишариной (24). Свою задачу исследовательница видит в том, чтобы на материале платоновских текстов проследить, как философ разграничивает термины, определяющие понятия сна, сновидений и душевной исступленности (мания).

Термины, обозначающие сон и сновидение у Платона, встречаются как в ранних, так и в самых поздних его сочинениях. Начиная с «*Апологии Сократа*» и заканчивая «*Законами*», Платон упоминает о сне в том или ином значении свыше 50 раз: это сон Эра в X книге «*Государства*» (*RP.* 614 b sqq.), пророческий сон Сократа о женщине в белых одеяниях, привидевшийся ему перед казнью (*Crito.* 44b), боговдохновенные грезы поэта, о которых говорится в «*Ионе*», и многие другие. Но для чего Платон вводит в рассужде-

ния своих героев элемент сна и сновидения? Использует ли философ это исключительно как художественный прием? Какие термины в его лексиконе определяют понятие «сон», и в каком контексте он их употребляет? – спрашивает Мишарина. В «*Апологии Сократа*» Платон упоминает «сон» три раза: один раз – ovαρ (40d) и дважды термин ὕπνος (3 lb, 40d). Во всех трех случаях сон означает что-то нереальное, далекое от понимания и познания истины.

В «*Теэтете*» Платон использует слово ovαρ семь раз. Значение термина не меняется от того, кто его произносит. В этом диалоге герои также говорят о сне как о чем-то неистинном и несбыточном (20Id): «...Ну что же, слушай мой сон вместо своего». И еще (173d): «Ночные шествия с флейтистками даже и во сне им не могут присниться». В этом диалоге собеседники рассуждают о знании *(Teaet.* 158b-d) (24, с. 21). Говоря о жизни человека, Сократ называет два состояния, в которых пребывает душа: явь и сон (ovαρ). При этом вопрос о том, находится ли человек в определенный момент своего существования в состоянии сна или бодрствования, не имеет ответа, поскольку всегда можно ошибиться.

В «*Федоне*», приводя одно из доказательств бессмертия души через знание как припоминание, Сократ спрашивает Кебета: «Теперь ответь мне, есть ли что-нибудь противоположное жизни, как сон противоположен бодрствованию?». Противопоставление сна бодрствованию встречается в диалоге «*Филеб*» (36е): «*Сократ:* Ведь ни во сне, ни наяву, как ты говоришь, ни в приступе исступленности и безумия никому никогда не случается думать, что он радуется, нисколько при этом не радуясь, или что он печалится, нисколько при этом не печалясь» (24, с. 22).

Это же разграничение двух состояний есть в диалоге «*Политик*», в выводах учения об истинном политике. Платон здесь употребляет ovαρ, рассуждая о вопросе необходимости познания сложного через простые элементы, и вновь использует данное понятие как нечто обманчивое, то, что противопоставлено истине-познанию «наяву»: «Ведь каждый из нас, узнав что-то словно во сне, начисто забывает это, когда снова оказывается будто бы наяву» (*Polit.* 277d). В том же значении ovαρ употребляется в «Софисте», где обсуждается вопрос о предназначении политика и философа (266с). В «*Тимее*» употребляется один раз ovαρ и пять раз термин ὕπνος. В данном диалоге, отмечает исследовательница, речь идет о мифологической диалектике космоса и ovαρ употребляется здесь как од-

но из состояний, когда возможно пророческое «умопомрачение», ὕπνος же объясняет природу сна.

В «*Законах*» οναρ не употребляется, но несколько раз встречается ὕπνος. В седьмой книге Афинянин говорит о ὕπνος как состоянии физического сна: «Долгий сон по самой природе не подходит ни нашему телу, ни нашей душе и мешает как телесной, так и душевной деятельности». И если войдет в привычку спать мало, «то сон людей будет недолог» (*Leg.* 808b). Здесь же о состоянии одержимости: «Кто-то когда-то во сне или наяву, пробудившись от пророческой грезы, предугадал ее» (800a). В диалоге «*Хармид*» также встречается рассуждение о сне (*Charm.* 173e) (24, с. 23).

Платон не использует термин οναρ как понимание физического отдыха человека. Использование ὕπνος обстоятельственно не отличается от οναρ, но значения его совершено другие. По Платону, ὕπνος – это впадение в бессознательное, погружение в ничто. В диалоге «*Тимей*» Платон говорит (50a–c): «...пространство: оно вечно, не приемлет разрушения, дарует обитель всему роду, но само воспринимается без ощущения, посредством некого незаконного умозаключения, и поверить в него почти невозможно. Мы видим его как бы в грезах и утверждаем, будто всякому бытию непременно должно быть где-то, в каком-то месте и занимать какое-то пространство». «Этот странный род, – говорит Платон, – мы видим во сне, а потом, пробудившись, переносим почерпнутые во сне представления о нем на непричастную сну природу истинного бытия» (там же, 52a–c). Чтобы сновидения были истинны, нужно иметь чистую душу, ведь то, что Боги говорят напрямую только с чистыми душами, считалось общепризнанным фактом (572a–Ь).

В «*Ионе*», «*Феаге*» и других диалогах Платон использует ὕπνος как опыт одержимости неким даймоном. «Благодаря божественной судьбе с раннего детства мне сопутствует некий гений – это голос, который, когда он мне слышится, всегда, что бы я ни собирался делать, указывает мне отступиться, но никогда ни к чему не побуждает» (*Theag.* 128d) (24, с. 25–26). Платон говорит о даймоне как о чем-то истинном или «пророческом», интуитивном. Οναρ и ὕπνος становятся «божественными» переживаниями только тогда, когда человек имеет чистую и непорочную душу – остается бесспорным фактом. Так, в «*Тимее*», где философ рассуждает о космическом устройстве Вселенной, мы находим (7I d): «Душа должна стать просветленной и радостной, ночью же вести себя спокойно, предаваясь пророческим снам, коль скоро она уже непричастна

рассудку и мышлению». Интересно, что у Платона присутствует вера в сон, как нечто пророческое. Герою его диалогов Сократу «в течение жизни являлся один и тот же сон». Свое занятие музами Сократ называет «почитание Бога»: «И надо было не противиться его голосу, но подчиниться, ведь надежнее будет повиноваться сну» (*Phaedo.* 61a–b). Показателен в этом отношении эпизод из раннего диалога Платона «Критон», где речь идет о корабле, отправленном на Делос, с приходом которого философ должен будет принять смерть (44a–b) (24, с. 26).

В заключение Мишарина констатирует: Платон употребляет сон прежде всего, чтобы показать неистинность чего-либо. При этом: 1) сопоставляется жизнь со сном у людей, предающихся неразумным удовольствиям и не знающих философии (*Apol.* 31a): «Может статься, что вы, как люди, которых будят во время сна, ударите меня и с легкостью убьете, послушавшись Анита, и тогда всю остальную вашу жизнь проведете во сне, если только Бог, жалея вас, не пошлет вам еще кого-нибудь»; 2) сравнивая со сном жизнь тех, кто познает подобие вещи, а не вещь саму по себе (*RP.* 476c–d): «Кто ценит красивые вещи, а не красоту самое по себе и не способен следовать за тем, кто повел бы его к ее познанию, – живет такой человек во сне или наяву, как ты думаешь? Суди сам: грезить – во сне или наяву – не значит ли считать подобие вещи не подобием, а самой вещью, на которую оно походит». Таким образом, ovαρ чаще всего употребляется у Платона в значении «заблуждение, самообман»; 3) сравнивается со сном и устройство государств (там же, 520c): «Тогда государство будет у нас с вами устроено уже наяву, а не во сне, как это происходит сейчас в большинстве государств, где идут междоусобные войны и призрачные сражения за власть, – будто это какое-то великое благо». И здесь сон, отмечает исследовательница, – это неверное понимание истины. Это способ передать нечто «неистинное», «невозможное», больше с негативным значением (*Lys.* 218c): «Увы, Лисид и Менексен, кажется, богатство наше нам только приснилось!» (24, с. 24).

Мистичны и мистериальны, как показывает Лауэнштайн, также доктрины «грекоязычного египтянина Плотина» (204/5–270), жившего на 600 лет позже Платона и четверть века преподававшего в Риме учение последнего. Незадолго перед смертью, рассказывает Порфирий, в одной из усадеб под Неаполем он встретил своего врача Евстохия такими многозначительными словами: «А я тебя все еще жду», а потом сказал, «что сейчас попытается слить

то, что было божественного в нем, с тем, что есть божественного во Вселенной». Аттику, насколько известно из сохранившихся источников, Плотин не посещал. Но хотя он, по-видимому, не видел тамошних таинств, однако охотно прибегал к их образам. Так, в день рождения Платона, который в кругу Плотиновых учеников обязательно отмечался речами, философ похвалил стихотворение своего будущего издателя и биографа Порфирия о священном бракосочетании, воскликнув: «Ты показал себя и поэтом, и философом, и иерофантом!». Далее Лауэнштайн приводит ряд свидетельств, которые, по-видимому, не только репрезентируют язык мистерий, но и подтверждают близкое знакомство с ними самих философов, которым они принадлежат. Так, после смерти Плотина Амелий, вопросив дельфийского Бога, где пребывает душа учителя, услыхал такой ответ: «Ныне же тело свое ты (Плотин. – *Д. Л.*) сложив, из гробницы исторгнув божию душу (daimon. – *Д. Л.*) свою, устремляешься в вышние сонмы светлых богов, где впивает она желанный ей воздух, где обитает и милая дружба, и нежная страстность, чистая благость царит, вновь и вновь наполняясь от Бога вечным теченьем бессмертных потоков, где место любви, и сладковейные вздохи, и вечно эфир несмутимый, где от великого Зевса живет золотая порода – и Радаманф, и Минос, его брат, и Эак справедливый, где обретает приют Платонова сила святая, и Пифагор в своей красоте, и все, кто воздвигли хор о бессмертной любви...» (2). Это, очевидно, язык миста, обращенный к мисту о посмертной судьбе миста, что не требует дополнительных комментариев (и Лауэнштайн их не дает).

Сам Плотин в Эннеадах следующим образом репрезентирует путь познания идеи божественной красоты посредством внутреннего зрения и активной деятельности по самоусовершенствованию: «Если оно пробудилось недавно, оно не может видеть слишком большой блеск. Поэтому сначала нужно приучить самую душу видеть прекрасные занятия, потом прекрасные произведения, не те, которые создаются искусствами, но те, которые создаются так называемыми хорошими людьми. Потом рассматривай душу тех, кто творит прекрасные дела. Но как же сможешь ты увидеть ту красоту, которой обладает добрая душа? Восходи к самому себе и смотри. Если ты видишь, что сам ты еще не прекрасен, то подобно тому, как творец изваяния в том, что должно стать прекрасным, одно удаляет, другое отделяет, одно сделает гладким, другое очистит, покамест не покажет на статуе прекрасную наружность, – таким же

образом и ты удаляй излишнее и выпрямляй все кривое. Очищая темное, делай его блестящим и не прекращай сооружать свою статую до тех пор, пока ты не увидишь, что целомудрие восседает на священном престоле» (1.6, 9).

Итак, констатирует Лауэнштайн, благообразие души заключено в добродетелях, в высших идеях и, наконец, в том Едином, которое, находясь над ними всеми, питает их и сохраняет. Душа становится тем прекраснее, чем менее она своенравна и дерзка. Подобно материи, которая, чтобы воспринять духовные формы, образы (typoi), должна быть свободна от всякого качества, душа, чтобы наполниться верховной сущностью, сама должна стать аморфной. В таком именно единении Минос, создавая свои законы, общался с Зевсом (т.е. находился с Ним в мистической связи! – *Г. Х.*), и, «редактируя свое уложение, он продолжал находиться под влиянием божественного наития» (6.9, 7). Философская мистика, таким образом, оказывается, вероятно, чрезвычайно близкой к результатам практик религиозных мистерий (*Г. Х.*).

В сиянии Единого Блага душа расцветает наивысшей красотою. Единое же окутано «прекрасным», т.е. Афродитой (6.9, 9), точно покровом; и, однако, все прекрасное оказывается впоследствии опять-таки единым и исходит от него, точно сияние от солнца (6.9, 25; 9, 9). Мы «в этом разе уподобляемся хору певцов, которые, хотя всегда окружают корифея, но иногда поют нестройно, не в такт, потому что, отвернувшись от него, обращают взор и внимание на что-нибудь постороннее, между тем, если бы они были постоянно обращены лицом к нему, то пели бы стройно, составляя все как бы одно с ним. Подобным образом и мы всегда находимся вокруг верховного существа.., но только не всегда мы направляем взоры свои на него, зато всякий раз как удостаиваемся узреть его, мы достигаем последнего предела наших желаний, успокаиваемся, не внося более никакого диссонанса в целый, окружающий Первоединого божественный хор. Кто удостоится присутствовать в этом хоре, тот может узреть здесь источник жизни, источник ума, начало всякого бытия, причину всякого блага, корень души» (VI. 9, 8). И образы, и язык здесь у Плотина, хотя исследователь это и не подчеркивает, очевидно, мистериальные – тексты говорят сами за себя.

Если относительно материи известное положение гласит, продолжает философ, что она должна быть лишена всех качеств для того, чтобы быть способной к восприятию всех и всяческих форм, «то тем более необходимо душе быть свободной, чистой от

каких бы то ни было образов и форм, если она желает, чтобы ничто не мешало ей наполниться сиянием света верховного существа» (6.9, 7). И «созерцатель тут собственно не созерцает... поглощенный (созерцаемым) он становится едино с ним наподобие того, как центр совпадает в одной точке с другим центром... двух различных кругов» (6.9, 10). Даже ничто прекрасное его (созерцателя) не привлекает в то время, как «дух его воспаряет выше самой красоты, выше всего сонма добродетелей, подобно тому, как проникший во внутреннее святилище оставляет позади себя статуи, стоящие во храме, как такие предметы, которые предстанут первыми его взору уже после того, как он узрел сокровенное святое святых и наслаждался общением не с образом, или изваянием, которому принадлежит лишь второстепенное значение, а с самим Божеством. Собственно говоря... созерцание... есть скорее всего... превращение себя в нечто совершенно простое и чистое, прилив силы, жажда теснейшего единения, напряжения ума в стремлении к возможно полному слиянию с тем, которого желательно зреть во святая святых единения, а в конце всего – полнейшее успокоение, а кто рассчитывает... иначе узреть (Бога), тот едва ли успеет достигнуть общения с ним... Таков путь Богов, таков и путь... блаженных мужей:.. бегство, стремление души к одному только Богу» (6.9, 11). Этот текст свидетельствует о несомненном мистицизме плотиновской философии, который проявляет себя как сущностное содержание (ибо его телос – это ее внутренняя цель) пронизанной пафосом и духом мистерий мысли Плотина (*Г. Х.*).

Ученик и биограф Плотина Порфирий (234 – между 301 и 305), долгое время живший у своего наставника в Риме, а затем в Сицилии и Сирии, но никогда не бывавший в Элладе, наряду с множеством других трудов написал сочинение «Подступы к умопостигаемому», в котором собрал все вопросы, какие должна была рассматривать теология мифологическо-платоновской религии. Вопросы он якобы задавал египетскому жрецу по имени Анебон, но ответы в литературе через многие годы дал его ученик Ямвлих (250 – ок. 330), так как сочинение Порфирия утрачено – известны лишь скудные фрагменты, цитированные тем же Ямвлихом в его книге «О египетских мистериях». И ставивший вопросы, и отвечавший на них, пишет Лауэнштайн, оба родом из Сирии и с Элевсинскими мистериями незнакомы. Теологию Ямвлиха – смесь неоплатонизма и язычества, где мистерии именуются «теургиями»

(«боготворчеством»), – перенял император Юлиан (Отступник), правивший и писавший в 361–363 гг.

Исследователь приводит фрагменты, которые очевидным образом свидетельствуют как о преемственности основных философско-теологических идей в великой традиции греческих мыслителей, так и о существенной (если не сказать важнейшей) роли в ней мистических религиозно-мистериальных концепций, понятий и практик.

Превыше иерархий умного космоса Ямвлих помещает сверхдуховного Бога Плотина, который, будучи выше творца, является царем всего (Мист. VI 11, 2). За ним следуют телесные божества, далее божества, связанные со светилами, в том числе архонты, архангелы и ангелы. Ниже действуют демоны, чья высшая категория властвует над четырьмя стихиями (элементами) – огнем, ветром, водой и землей, – а низшая, неразумная категория, пронизывает отдельные вещества. Кроме того, существуют могучие духи героев, а также души нерожденных и умерших людей, которые Ямвлих называет «иными и отличными от демонов. Все они открываются в теургиях; чем чище обряды, чем правильнее символы и чем непорочнее душевный настрой жрецов, тем более высокие будут открываться иерархии». Через колдунов действуют вещественные демоны.

«Что препятствовало бы людям, занимающимся теоретической философией, вступать в теургическое единение с Богами? – спрашивает Ямвлих. – Теургическое единение дают свершение неизреченных и богоугодно осуществляющихся превыше всякого мышления дел и сила мыслимых только Богами невыразимых символов» (Мист. 11.11). Сопутствующие причины тому – установка и чистота. Музыка помогает пробудить этот божественный настрой, «потому что душа, прежде чем предоставить себя телу, вслушивалась в божественную гармонию» (Мист. III. 9); в подобной теургии к музыке присоединялась и языческая литургия. Взаимосвязь мистерии и литургии, делает вывод Лауэнштайн, здесь вполне очевидна. (А также, можно добавить, философии, теологии и мистицизма тоже. – *Г. Х.*).

Последними схолархами Академии, закрытой императором Юстинианом в 529 г. после девятивекового существования, были Плутарх Афинский (350–432/433), Сириан, Прокл (411/412–485), Марин и Дамаский (458–535). Плутарх принес в Академию идеи Плотина, и крупнейшим среди его приверженцев был Прокл. Ни один из них, отмечет Лауэнштайн, не был уроженцем Афин, боль-

шинство происходили из Сирии, Прокл – из Малой Азии. Жизнеописание Прокла оставил его ученик Марин из палестинского Неаполя. Исследователь приводит из него характерные факты, показывающие как традиционную (вероятно, сакральную и инициирующую) географию путешествий мыслителя, так и несомненное участие в его судьбе высшего Провидения – явный параллелизм агиографии религиозных лидеров. В девятнадцать лет он приехал в Афины, чтобы изучать платоновское учение. В гавани его встретил земляк-ликиец; по дороге в город они сделали привал у святилища Сократа и в тот же вечер поднялись на акрополь. Сторож уже стоял с ключами и сказал молодому пришельцу: «Кабы не ты, я запер бы ворота». Марин толкует эту фразу в том смысле, что, не приди Прокл в Афины, платоновская философия пресеклась бы.

Жены и детей у Прокла не было (также характерная черта высшего религиозного призвания. – *Г. Х.*). Далее Лауэнштайн приводит фрагмент Марина, в котором обучение Прокла характеризуется в мистериальных терминах как посвящение чистой души в глубокие божественные истины: «Менее чем за два года прочитал он насквозь все писания Аристотеля по логике, этике, политике, физике и превыше всего по богословию. А укрепившись в малых предварительных таинствах, приступил он к истинным таинствам Платонова учения, приступил чередом и не сбиваясь с шага, как говорится в пословице. Сокрытые в нем божественные святыни он старался прозреть непомраченными очами души и незапятнанной ясностью умозрения» (цит. по: 15). Исследователь отмечает в тексте Марина и следующий многозначительный факт, несомненно подчеркивающий связь теологии и философии как в теоретических построениях, так и в мышлении этого выдающегося неоплатоника: среди многочисленных сочинений Прокла самое первое «Начала теологии» и самое последнее «Теология Платона», написаны без какого бы то ни было стимула извне. К двадцати восьми годам он уже создал комментарий к Платонову «Тимею» и до конца своих дней более всего ценил именно эту свою работу». Из сочинений Платона выше всего он ставил «Тимея» и «Парменида», «но будь Проклу дозволено сохранить лишь две книги, он выбрал бы халдейские оракулы да Платонова "Тимея"», – указывает Марин; показательно также, что «долгих пять лет он работал над ныне утраченным комментарием к оракулам».

Авторитетный в Средние века Псевдо-Дионисий Ареопагит, продолжает Лауэнштайн (перечисляя ключевые фигуры западной

философской традиции, подпавшие под воздействие мистической философской теологии Прокла), испытал большое влияние последнего. Доминиканец Вильем из Мербеке, «латинский» архиепископ Коринфа, перевел с греческого большинство трудов Прокла, закончив свою работу уже в 1268 г. Его друг Фома Аквинский (1225/26–1274) использовал комментарий к «Тимею» и «Начала теологии». Майстер Экхарт, Таулер и Николай Кузанский читали Прокла, цитировал его и Кеплер. Труды Платона, что сигнификативно, Прокл воспринимал как своего рода канонические священные писания, к которым он причислял также «Законы» и орфические гимны. Сам он слагал песнопения до глубокой старости. В Четвертом своем гимне он молит богов: «Вы, кто священной премудрости держит кормило, о Боги! / Вы возжигаете в душах людских возвышающий пламень, / Дабы, покинув обители мрака, они устремились / К высям бессмертных, очистившись таинством гимнов посвященных. / Слух преклоните, спасители! Ваши священные книги / Чистый излили мне свет, разогнавший туман непроглядный, / Дабы познал я вполне человека и высшего Бога» (цит. по: 15).

Очевидно, что мистериальный пафос пронизывал не только все философско-теологическое творчество мыслителя, но и прямо находил свое выражение в написании священных религиозных гимнов (*Г. Х.*).

Более того, продолжает Лауэнштайн, Марин рассказывает: «Благочестивый Марк говорил, что философ должен быть не только священнослужителем одного какого-нибудь города или нескольких, но иереем целого мира». И продолжает: «Очистившись, вознесшись над всем житейским, свысока глядя на всех его тирсоносцев, он достигнул истинного вакханства, воочию узрел блаженные его зрелища... прямым взглядом взметнул непосредственный порыв умственной своей силы к прообразам божественного Ума... наш философ без труда прозрел... богословие, даже то, которое было затуманено баснословием, и вывел его на новый свет для всех, кто хотел и мог ему следовать, вдохновенными своими толкованиями и согласованиями» (цит. по: 15).

Лауэнштайн не комментирует эти тексты, но и без того ясно, что в своей духовной и теоретической деятельности Прокл выступал как подлинный вакхант и иерофант, т.е. посвященный в глубокие мистериальные таинства мист, следуя в этом как Сократу и Платону, так и Плотину и Ямвлиху (*Г. Х.*).

Умер Прокл в семьдесят пять лет, «на двадцать четвертом году после царствования Юлиана», последние пять лет прожив уже в бессилии: «Тело его изнурилось и… впало в немощь, ослабев для всякого труда». С тем большим рвением, указывает ученый, он обратился тогда к теургии, к божественному творению – приватным культовым обрядам наподобие мистерий. Дочь его учителя Плутарха, по имени Асклепигения, происходившая по материнской линии из древнего элевсинского жреческого рода, открыла ему смысл этих обрядов, так что он «видел воочию светоносные призраки Гекаты». «Угнетаемый недугом, мучимый болями, он отделывался от них тем, что снова и снова просил нас, – пишет Марин, – петь гимны Богам, и, пока мы пели, он испытывал бестревожность и покой от всех страданий» (цит. по: 15).

Самые высокие мысли Прокла сосредоточены вокруг Единого, истока всего бытия, всех чисел, умов и душ. Ниже единого двойственность проявляется как многообразие мира со всеми предметами; и лишь затем триада ведет всех к воссоединению с единым, образуя космос. Поскольку же христиане видят в Троице высшее божество, философ замечает: «Они следуют не высшему делу ума», однако и у него, замечает ученый, триада управляет собором идей и несет его. В области геометрии именно таковы символы: средоточие, радиус и круг. Множество кругов, средоточия (центры) которых сходятся воедино, отображает единение душ с Богом. Круг, треугольник и спираль суть важные символы Духа, – пишет Лауэнштайн, они дополнительно показывают глубокую внутреннюю связь всего как феноменального, так и ноуменального с Богом в системе философии Прокла.

Творение – выход многого из единого, обращение же ведет умы и души к их первоначалу, где они обретают спасение; возвращение становится возможно через eros, или любовь к Богу. Для единения с Богом порыву мыслящего ума необходимы и душевные настрои, свойственные мистериям: удивление, трепет, самоотверженность, потрясенность, эрос и, наконец, безмолвная вера; такая вера поселяет душу в невыразимом. Помимо веры душа, несмотря на ее несовершенство, должна обрести надежду и любовь.

«Вера, надежда, любовь» выполняют ту же ключевую роль, как и у апостола Павла; однако у индивидуалиста Прокла, отмечает исследователь, любовь всегда зовется eros, или есть eros, но не agape. Эрос – это любовь индивида к Богу как к единому; эрос приводит душу к Богу и стоит для индивида на месте Христа. Для эл-

линов Бог не есть любовь, наоборот, мы любим Бога, и, подобно нам, Его любит все прочее великое множество душ и умов, каждый по-своему. Мыслящему духу и способной к метаморфозам душе эрос дарит силу совершать спиральное движение вокруг единого, подобно тому, как кносские мисты «обтанцовывали» лабиринт. «Если мы желаем спасения, то должны взять на себя усилия диалектики, беспощадную беседу самых простых основополагающих идей друг с другом»; или: «Желая предаться единому, душа должна уподобиться ему, пожертвовать своей особостью. Поскольку же богини часто суть прообразы благородных душ, необходимо – чтобы отыскать путь – еще и верить, что в таинствах Рея и Деметра на деле только едины».

Поднимаясь над ощущениями собственного тела и мира, душа поднимается и над бурями внутреннего ощущения, продолжает свой анализ Лауэнштайн, показывая уже саму трансформацию посвященного в мистические тайны лица, и если ум тогда выступает еще и за пределы понятий рассудка, то душа изменяет свою форму и суть; она как бы выгоняет «цветок». Цветок этот может открыться единому, в котором вкушает вечную пищу. Пока душа пребывает там, в святая святых, тело как бы мертво. «Три знака на вратах священного места в Элевсине: бычий череп, цветок и колос – указывают мисту, что ему надлежит совершить; а раз указывают мисту, значит, и философу» (цит. по: 15).

Вспомним, говорит исследователь, что стихи из Проклова гимна повествуют о том, как незримый пламень возвышает души к высям таинств и как, напротив, оттуда изливается чистый, священный свет. Здесь уместен символ Солнца, которое в таинствах является не физически, а духовно. Прокл заимствовал этот символ из Платоновой притчи о пещере и Солнце, на которой ученый, как сам признается, предпочел не останавливаться подробно в главе о Платоне, так как «это могло бы завести слишком далеко». Ясно, тем не менее, что огонь в Анактороне (в «святая святых» Элевсиний) и для Прокла был самым священным символом. В. Байервальтес, замечает Лауэнштайн, в недавнее время занимавшийся углубленным изучением огромного наследия этого философа, пишет: «Можно было бы раскрыть совокупную Проклову систему... в трех аспектах: 1) в структуре философской мифологии; 2) в бытии души и 3) в бытии математического. При этом очень во многом проявлялось бы своеобразие Прокловой философии сравнительно с ранним платонизмом, а также и с христианством... Христиане с их учением

о Божественной Троице следуют (по мысли Прокла. – *Д. Л.*) хотя и высокому, но не высшему делу ума» (15).

О.А. Медведева, анализируя мистическую философскую теологию Прокла, в свою очередь отмечает, что он в «*Платоновской теологии*» поставил перед собой двойную задачу: во-первых, собрать и систематизировать все знания о высшем Боге и божественном и таким образом создать особую науку – теологию; во-вторых, выстроить собственную иерархию «выхода за свои пределы» единого сущего. Первая задача понимается как синтез теологических истин Платона и теургов, наиболее «почтенными» из которых признаются пифагорейцы. В реализации этого проекта Прокл следует утраченному произведению своего учителя Сириана «*Созвучие Орфея, Пифагора, Платона и Халдейских оракулов*» (20, с. 107). Он сосредоточивается в основном на второй цели – создании иерархии сверхсущего и сущего, описывая триадичность во всех выходах за свои пределы, поскольку именно триада воплощает в себе красоту порядка, ставшую явной. «Сущность – жизнь – ум» – таков порядок, свойственный любому божественному устроению на любой ступени иерархии. Сущность заключает в себе скрытое: множество и силы, жизнь представляет собой разворачивание этих сил, скрытое становится явным; ум же вершит вечное возвращение к началу. Динамически порядок «выхода за свои пределы» выражается так: пребывание, исхождение, возвращение (божественный круг). Единое, или единый Бог, находится выше сверхсущего и сущего. Единое определяется Проклом апофатически и катафатически. Катафатические суждения о высшем Боге основаны на аналогии с нижестоящим и определяют Его как цель стремления к Нему всего сущего. Апофатические суждения изображают высшее начало как обособленное от всего, чему оно выступает началом.

При этом Б.Д. Курганская в своей статье (13) обращает внимание на то, что выражение «негативная теология» не имеет никакого строгого эквивалента вне двух традиций: философии или онтологии греческого происхождения и новозаветной теологии или христианской мистики. По ее мнению, «апофатическая теология есть попытка уберечься от онто-тео-гносео-феномено-логического hybris'a на пути выработки языка для означения несоразмерного человеку, или сверхъестественного, знания, т.е. языка метафизики, если вернуться к определению метафизики Аристотелем» (13, с. 102). По мнению исследовательницы, апофатический проект делает перекрестье греческой метафизики и христианской теологии

независимым от модальности онтологических интуиций языческой философии и преданий новозаветной догматики. «Отсюда смелость, инакомыслие, ереси, присущие мистическому апофатизму» (13, с. 102–103).

Таким образом, продолжает Медведева, благо и единое – два имени высшего Бога. В назывании первого начала единым указывается на то, что оно – начало множества; в назывании благом – на причину возвращения к нему: тоску по природе блага. Первое начало неизреченно, непричастно всему, что ниже его, непознаваемо и ни в коей мере недвойственно. Единое в равной мере находится за пределами всех сущих, сущие же – одни ближе, другие дальше, но это их собственная инициатива. Единство их с единым так же неизреченно и непознаваемо, как и само единое (20, с. 108).

Восходя к высшему началу, люди вынуждены выражать неизреченность единого и единства словами, откуда и происходит двойственность. Проклу свойствен символический взгляд на выстраиваемую им иерархию, а аналогия как способ восхождения к высшему единому служит символическим отражением притягивающей и недосягаемой благости. Обособленное и неизреченное единое предпосылает сущему такое единое, которое является детерминирующим для сущего. В нем заключена порождающая сила, направленная на сущее. Эта сила имеет промежуточное положение между порождающим и порождаемым. Единое, которое является причиной сущего, Прокл называет пределом, а его силу – беспредельным. Смешанное – самое первое из сущих, отмечает исследовательница. Оно возникает из предела и беспредельного в том смысле, что участвует в них как сверхсущих началах. Так формируется ближайшее к единому божественное устроение, которое Прокл именует умопостигаемым.

За умопостигаемым следует умопостигаемо-умное устроение, где разделение происходит уже не триадически. Умопостигаемые, умопостигаемо-умные и умные боги олицетворяют собой ближайшее окружение сверхсущего единого, замыкая божественный круг. Именно эти структуры являются для Прокла наиболее важными в иерархии сверхсущего и сущего. Дальнейший божественный выход за свои пределы отличается большей сложностью: сверхкосмические боги разделяются на четыре триады начальствующих богов (отеческая, живородящая, возвышающая, стражническая) и, можно сказать, тензор свободных (20, с. 109–110).

Медведева подробно рассматривает структуру иерархии сверхсущего и сущего у Прокла, механизмы преемственности срединных божественных устроений от высших. Все это свидетельствует об иерархической непрерывности связи божественных устроений.

Боги, которых ведет Зевс, совершают восхождение к небесному хребту, где они созерцают умопостигаемое, вращаясь вместе с небом. Если мышление располагается между умом и умопостигаемым, то это круговращение и есть мышление, посредством которого Боги мыслят умопостигаемое. Сверхнебесное место является тем топосом, где Боги вкушают умопостигаемую пищу. Поднимаются же к нему Боги через поднебесный свод и небесную сферу. Особенностью этой ступени божественной иерархии является то, что именно здесь располагаются три возвышающие причины, приводящие душу к божественному – любовь, истина, вера. Любовь предвосхищает красоту, истина – божественную мудрость, а вера – благо. Именно здесь, в сверхнебесном месте, совершаются и посвящение в неизреченное таинство, и эноптея, видение истины – символ молчания и единства с умопостигаемым (20, с. 113–114).

Феодосий Великий в 392 г. запретил жертвоприношения животных и закрыл языческие храмы, пишет Лауэнштайн. Еще четырьмя годами позже Аларих разрушил Элевсин, после этого у эллинов место жертвоприношений заняли орфические гимны. Они с давних пор сопровождали жертвоприношения, теперь же полностью их заменили. Если, как свидетельствует Марин, эти гимны оказались особенно подходящими для теургии в элевсинской традиции, то напрашивается предположение, пишет исследователь, что они были элементом древних таинств. И здесь, можно добавить, создание гимнов самим Проклом, возможно, дополнительно свидетельствует о его причастности к этой великой сакральной традиции (*Г. Х.*).

Вместе с подобными теургиями родилась платоническая литургия, или евхаристия. Христианская литургия тоже лишь в IV и V вв. приобрела свою общепринятую форму с постоянным, закрепленным текстом. Обе эти структуры развивались параллельно на одном и том же пространстве. Поскольку, замечает Лауэнштайн, христианское учение, по сути, складывалось в течение этих двух веков и поскольку епископы на соборах ссылались не только на Павла, предание и т.п., но и на «науку», т.е. на таких платоников, как Прокл, и, следовательно, «культ они выстраивали не без огляд-

ки по сторонам. В литургии христиан и поныне течет элевсинская кровь», заключает ученый, тем самым предметно связывая не только мистерии, но и через них огромный сегмент античной философии с христианским вероучением и культом.

Можно заметить, конечно, что мистические контакты с высшей реальностью были свойственны не только грекам и не только философам. У римлян, как отмечает, например, Ф. Прешенди, «каждый может вступать в общение с божеством частным образом у себя или возле храма». Исследователь приводит случай великого военачальника Сципиона Африканского, который имел обыкновение подниматься на Капитолий под конец ночи, перед восходом солнца. Он приказывал открыть дверь святилища Юпитера и долго в одиночестве общался с Богом, «словно размышлял вместе с ним о государственных делах». Таким образом, поиск личного контакта с божеством, основанный скорее на молитве, чем на жертвоприношении, пишет Прешенди, не противоречит римскому представлению о религии (30, с. 31).

Работа, показывающая связь – мистическую по своему существу – божественного ума с человеческим на материале философии стоиков, проведена Ф. Алессе (47). Эта ученая отмечает, что в свидетельствах, относящихся к Зенону и первым генерациям стоиков, концепт «ума» или «интеллекта» зафиксирован в контекстах, которые относятся не только к психологии и сознанию человека, но и, прежде всего, к космологии и теологии. В первых из них, психологических и эпистемологических, уму отводится директивная и управляющая роль.

В материалистической (душа для Стои – телесная сущность) и монистической (у души нет частей, имеющих собственные независимые от нее функции) перспективе любая психическая функция оказывается результатом интервенции гегемоникона (руководящего начала), разумного духа (пневмы), который объединяет различные телесные органы. Восемь «сил» (δυναμεις), на которые стоики подразделяли душу (сам гегемоникон, которым в человеке является его ум, пять чувств, язык и репродуктивная способность), описываются не только как автономные способности, но и как проявления нахождения гегемоникона в определенной части тела, предшествующей какой-либо данной деятельности (о роли этого начала в человеке см.: SVF I 141, 484, 202; SVF II 823, 827, 828, 830, 831, 836, 837, 839, 848, 879) (47, с. 51).

В эпистемологическом аспекте стоики считали чувство основанием и необходимой отправной точкой для восприятия и развития концептуального познания, полагая в «каталептическом представлении», т.е. совершенно очевидном чувственном восприятии критерий истины (SVF II 53, 56, 83, 88, 90, 105). В антропологии античного стоицизма нет такого описания активности ума, которая бы оставляла в стороне другие психические аттитюды. Контроверса, возникшая в связи с взглядами Аристона (который будто бы использует понятие ума в оппозиции с чувствами), засвидетельствованными Порфирием (SVF I 377), разрешена в работе Марии Иопполо (62, с. 272 и дал.), которая показала мотивы, ставящие под сомнение эти свидетельства на основании текстов Секста Эмпирика (SVF II 849). В этих последних способность познания в одном отношении является мышлением, в другом – чувством, оставаясь одной и той же способностью, которая в одном отношении воспринимает чувствами, а в другом – пользуется рассуждением (47, с. 52–53). Этот подход кажется более когерентным с тезисом, согласно которому у человека не много, а всего одна психическая способность, которой распоряжается управляющий Принцип, или гегемоникон (ηγεμονικον), руководящий всеми функциями души. Введение этого термина сигнификативно, однако его происхождение, по-видимому, непосредственно восходит к пассажу платоновского Федра (246 E 4), в котором Зевс именуется «великим гегемоном в небе», его вождем и правителем. Стоики начертили антропологию, в которой роль ума рефлектирует условия космоса и позицию Зевса. Это отношение между человеком и космосом, умом человеческим и божественным, вначале понималось стоиками как аналогия, полезная для понимания природы и функционирования космоса, посредством изучения человека. Или, наоборот, исходя из какой-либо космологической доктрины – лучшего постижения людей. В стоицизме имперского периода подобная аналогия базируется на субстанциальной гомогенности: человеческий ум описывается как «частица» божественной сущности. Это дает возможность некоторым представителям позднего стоицизма обожествлять человеческий ум, что, пишет Алессе, не встречается в первоначальной Стое. Античный стоицизм квалифицирует Бога как «ум», но человеческий ум еще не понимается как божественный, как «Бог в человеке» или «внутренний Бог» (47, с. 53).

Таким образом, понятие ума вначале приобретает огромное значение в рамках космологического и теологического мышления.

Зенон определяет божественную правительницу космоса как «огненный ум» (νους πυρινος) (Аэц., Мнения философ., I 7, 23 = SVF I 157), утверждая фундаментальное единство концепций Бога, ума и фатума: «Едино Бог, ум, фатум, Зевс, называемые также многими другими именами. Вначале, будучи в себе Самом, Бог обращает всю сущность через воздух в воду. И как в рождении содержится семя, так во влаге пребывает Бог, сущий семинальный разум космоса, приспосабливающий материю для рождения вовне сущих, производя первыми четыре элемента: огонь, воду, воздух, землю» (DL VII 135–6 = SVF I 102) SVF I 102) (цит. по: 47, с. 53–54).

Свою космогонию стоики базируют на фундаментальной метафизической доктрине «двух начал». Согласно этой теории космос и все, что в нем, являются результатом взаимодействия двух первоначал: одного активного и другого – пассивного. Это последнее идентифицируется как «материя» или «первая материя» (πρωτη υλη), так как лишена формы, абсолютно пассивна и готова принять все трансформации, исходящие от активного принципа. Она также определяется стоиками как «сущность всех вещей» (ουσια των παντων), тогда как последний отождествляется с Богом (DL VII 134; Aet. I 3; SVF I 85, 87; SVF II 301). Бог и материя даны, пишет Алессе, в тотальном взаимопроникновении обоих начал: поскольку материя ничего не производит и ничему не дает жизнь без вмешательства Бога, из этого следует, что Он присутствует в различной мере во всех вещах. Темистио атрибутирует Стое идею, будто «ум» – это одна из форм жизни и самая древняя, потому что в ней манифестируется божественное и она, кроме того, присутствует во всех стадиях космогенеза («Последователям Зенона обще мнение, что Бог проносится через всякую сущность, будучи где умом, где душой, где природой, где расположением») (47, с. 54–55).

Александр Афродисийский также указывает в своем описании космогонического процесса, что каждая форма жизни, даже самая низшая, обнаруживает присутствие ума, при том что одно из определений Бога – это «Ум», и что Бог участвует в каждой форме жизни (SVF II 1038). При этом свидетельство Диогена Лаэртского подтверждает космологическое использование стоиками концепта ума и аналогии между ролью человеческого и божественного Ума в Космосе, прибавляя несколько интересных деталей (DL VII 138–139) (47, с. 55).

Помимо утверждения первазивного характера божественного Принципа, который пронизывает все части космоса, здесь ясно

видно, что подобная диффузия ума Бога является градуированной и утрачивает свой интеллигибельный характер по мере удаления от своего источника, достигая наиболее «плотных» частей природы (47, с. 55–56). Градуирование экспансии божественного Ума репрезентируется стоиками посредством использования традиции природных элементов, к которым прибавляется эфир, но не как пятый элемент, а как тот же самый огонь или его наиболее чистая часть (DL VII 136 = SVF II 580; Ar. Did. Fr. 29 Diels = SVF II 642). Четыре элемента конституируют первую генерацию, возникающую вследствие интеракции Бога, активного Принципа, с универсальной сущностью, или материей, пассивным Принципом (47, с. 56).

Эта интеракция дифференцируется в разнообразные формы жизни благодаря различным степеням напряжения (тоноса), устанавливаемым божественной пневмой (Духом) (SVF II 441). Таким образом объясняется, хотя бы отчасти тот факт, что стоики описывают руководящую часть космоса как «этер», утверждая в то же время, что Бог не является, собственно, «частью» (μερος) космоса, но его началом, которое предсуществует всем генезисам различных компонентов Универсума. Обращение к эфиру, т.е. материальному элементу, с наибольшей степенью напряжения как местонахождению ума космоса, отвечает, возможно, требованию сохранения аналогии между космосом и человеком, и представляет эманацию активного Принципа аналогично распространению гегемоникона исходя из какой-либо специфической точки человеческого тела (сердца – для большинства стоиков, – DL VII 159) к периферийным органам (там же).

Космологическая роль божественного Нуса-ума, к которой относится также его уподобление Воздуху-аэру и Огню-умельцу (πυρ τεχνικος), засвидетельствована многими источниками: Александром Афродисийским (у Арнима, SVF II 310), Плутархом (SVF II 618), Галеном (SVF II 115), среди которых – важный пассаж Аэция (SVF II 1027), в котором говорится, среди другого, что умопостигаемый Бог (νοερος Θεος) включает в себя и все «сперматические логосы», репрезентирующие разновидность интеллектуальных моделей. Именно по ним божественный Творец штампует космический порядок (διακοσμησις, см. SVF I 102; SVF II 526; SVF I 107), и они же затем обосновывают веру в судьбу. Отношение между божественным Умом и теорией двух принципов выражено во фрагменте, извлеченном из работы Филона «О сотворении мира» (SVF II 302) (47, с. 57).

Из концепции, которая допускает присутствие Бога в любом уголке природы, пишет Алессе, может следовать идея, что ум человека также является божественным в том значении, что и он тоже суть часть мира, пронизанная Богом. Мысль, что душа человека – это «обрывок» Космоса, задокументирована у Диогена Лаэртского (VII 143 = SVF II 633), откуда можно усмотреть, что человеческая душа оказывается частицей Бога, поскольку Космосу также атрибутируется божественная природа. Следуя этому порядку идей, отмечает ученая, даже простая диспозиция, или гексис какого-либо камня или природа любого растения, не говоря уже о «неразумной душе» животных, тоже божественны в определенной мере, так как и они являются частями или эманациями божественной субстанции, которая распространилась повсюду. «Божественность» этих частей Космоса – это признак единства и сцепления мира. Идея, что душа или, более точно, ум человека является частью божественной субстанции, позже будет использована в стоицизме, чтобы отделить человека и сделать его гетерогенным относительно природы и физического мира.

Но аналогия, установленная между схемой, развернутой из божественного Ума в порядок Космоса и из человеческого – в тело, имеет ограничение: хотя все психические и физические функции зависят от активности этого руководящего начала (гегемоникона) и от его способности распространяться в теле, тем не менее гегемоникон не производит органы тела, выполняющие эти функции, – он их только пронизывает (47, с. 57–58).

Иначе деятельность Бога. Он не только транслирует жизнь и рациональность миру, но и продуцирует его. Как архэ (αρχη), активный Принцип, Он вместе с Первоматерией формирует артикулированный космос (διακοσμησις), поэтому Бог оказывается создателем мира, а также его разрушителем, когда заканчивается соответствующий период времени (47, с. 58).

В теологическом и космологическом мышлении Посидония нет больших отступлений от этой парадигмы использования ума. В доксографических источниках его тексты цитируются вместе с другими, более ранними стоиками, с которыми он разделяет убеждение, что Бог является Умом Универсума, что Он проникает во все места физического мира и что это доказывает истинность дивинации (DL VII 138–9, 142–3; Cic. De div.II 35). Посидоний определяет также Бога как «разумную огненную пневму» (πνευμα νοερον και πυρωδες), лишенную какой-либо особой формы (ουκ εχον μεν

μορφην), ибо Бог в состоянии принять ту, которую захочет, и может уподобиться всему (Aet. *ap*. Stob. Ecl. I 34). Этот фрагмент неоднократно интерпретировался различным образом, и Алессе не исключает возможности, что он подразумевает принятие огненной Пневмой форм, содержащихся в божественном Уме, которые затем формируют рациональную и интеллигибельную структуру любого нового космоса (47, с. 58–59).

Переходя к доктринам Эпиктета, Алессе констатирует, что у этого философа нет особого использования концепции ума в сфере космологии и теологии. В Diss. II 8, 2 он подтверждает идентичность Бога с Умом, отрицая в то же время, что Он является «мясом», т.е., возможно, исключает его телесность, обозначая, тем самым отход от метафизического монизма Стои, что более явно проявилось в следующем столетии. Кроме того, Эпиктет утверждает существование «общего всем людям ума» (κοινος νους), благодаря которому все они, если только не абсолютно испорчены, имеют естественное понимание всех вещей (Diss. III 6, 8) (с. 59).

Более интересен сценарий, предлагаемый Сенекой. Нельзя сказать, пишет ученая, что этот автор предлагает органическую теорию ума, понятого как человеческий или божественный, которому соответствует гегемоническая роль в Универсуме. Термины mens, ratio и animus часто встречаются в его работах и принимают разные значения, среди которых превалируют те, которые обозначают рациональные компоненты и моральный принцип человека. Кое в чем его мышление отходит от традиционных концепций стоицизма. Так, Сенека утверждает, что ум является автономной способностью по отношению к физиологическому и психическому строению человека (De benef. III 20; Epist. 102, 22), и в то же время – это элемент, который последний разделяет с Богом, от Кого его непосредственно получает. При этом Бог не только близок людям, он пребывает в их душе; тело обладает «божественными семенами», развитие которых, если оно руководствуется моральным воспитанием, производит плоды, равные той природе, которая их произвела (Epist. 73, 16; Epist. 120, 14) (47, с. 59).

Конечно, лейтмотив этих размышлений существенно моральный и эксплицитно не противоречит стоической этике. Однако идея, что в человеке или в человеке, который следует добродетели, располагается часть ума Бога, теперь сопровождается концепцией, разделяющей физический, телесный мир, подверженный континуальному изменению и гибели, от мира божественных вещей, в чис-

ло которых следует поместить и разум человека: «Разум есть не что иное, как часть божественного духа (pars divini spiritus), погруженная в человеческое тело» (Epist. 66, 12) (47, с. 60).

В этом же тексте впервые упоминается воображение «погружения» разума в телесный и материальный мир. Этот модус репрезентации единства психической или ноэтической сущности, т.е. ума с телом, предполагает дистинкцию между телесной и имматериальной реальностью, совершенно чуждой ментальности первоначального стоицизма. Тут также утверждается не только то, что душа человека или, по меньшей мере, его рациональная часть принадлежит к порядку имматериальной реальности, хотя и опускается в тело и смешивается с ним, но и то, что ее природа божественна не по аналогии с директивным принципом, развертывающимся из Ума Бога в мир, а в силу непосредственного происхождения, – человеческий разум (ratio) оказывается частью божественного Духа и благодаря этому родственной божественному Уму, ибо чужда телесной реальности. Заслуживает внимания, пишет ученая, и использование Сенекой термина «дух» (spiritus), которым он переводит греческое «πνευμα». Если в греческой как медико-натуралистической, так и космологической или теологической традициях этот последний преимущественно использовался для обозначения материальной субстанции, хотя и высокого уровня, то теперь, по-видимому, понятие spiritus стало обозначать бестелесную сущность, которая в этом контексте противостоит материи и миру тел, в котором этот же дух помещен как субстанционально чуждый, гетерогенный элемент (47, с. 60).

Аналогичное использование термина «πνευμα» встречается у Филона Александрийского (например, *De opif. Mun.* 135; 144; *De gig.* 27–8; *Leg. alleg.* I 33), который, говоря о «πνευμα Θειον» («божественном духе»), подразумевает под этим выражением эманацию бессмертной и разумной жизни, которую божественное дыхание сообщает Адаму. Нельзя сказать, можно ли атрибутировать Сенеке абсорбцию и сознательную мутацию значения понятия spiritus. Однако, считает исследовательница, возможно, что отходя от схоластической терминологии стоиков, которые могли определять Бога как «πνευμα» и в то же время – «σωμα» («тело»), Сенека уже не разделял принцип телесности Бога и монизм Стои. В его 41 письме развивается концепция, утверждающая присутствие в человеке «священного духа» («spiritus sacer») с ролью «наблюдателя» и «хранителя» человеческих действий. Несмотря на то что в

этом контексте основная тема также сугубо этическая, не исключена гипотеза, замечает Алессе, что у Сенеки отныне проводится идея субстанциального различия между спиритуальным ядром, характеризующим человека, и физическим контекстом, в который последнее помещено (47, с. 60–61).

Стоик-император Марк Аврелий в своих «Размышлениях», возможно, в наибольшей мере завершает процесс обожествления человеческого ума, утверждая его единородность и близость к Богу. Эксплицитным убеждением Марка Аврелия, которое он многократно подтверждает в своем произведении, является представление об уме (νους) как о δαιμων (V 27) – инкарнированной демонической (божественной) сущности (θεος και δαιμων: V 10); стоик также понимает ум как внутреннего Бога (III 3, 5, 6, 7, 12; VIII 56; XI 36). Отношения между Умом и другими компонентами человеческого существа описываются философом как «падение» разумной бестелесной сущности в поток материи. Между умом и телом существует «пневматическая душа», которая руководит всеми психическими и теми когнитивными функциями, которые сопровождаются воображением и чувством (II 17; III 16; VI 28; VII 16, 66; VIII 28; XII 3, 14–15, 19, 30). Это тройственное разделение человека обще также другим медиоплатоникам, начиная с Плутарха, как показал Дж. Диллон. Эта же пневматическая душа является местом нахождения страстей в силу своего родства с телом. Однако, хотя эта интермедиальная компонента и называется душой (ψυχη) или пневмой, она все же считается полностью отделенной от ума-нуса, так как несмотря на то что ум и душа вместе находятся в человеке, в теле и костях, они принадлежат раздельным сущностям (II 2; IV 3, 6; V 26) (47, с. 61).

Марк Аврелий фокусируется на уме человека, который называет еще разумом и гегемониконом, в меньшей степени – на концепции божественного Ума, Гегемона Космоса. Можно предположить, пишет ученая, что император разделял идею о Боге, Который управляет Космосом, и что он верил в существование божественного провиденциального плана, а также в цепь событий, установленных вплоть до начал мира. Тем не менее его главной заботой была защита того ума, который он считал свободным даже от этого сцепления событий. Человеческий ум – это эманация (απορροια) или фрагмент (букв., αποσπασμα – «оторванный кусок») Бога. Вопреки тому, что у философа легко распознается идея, что Бог пронизывает собой всю природу, существует также ясное представле-

ние, что божественная природа человеческого ума – не следствие, опосредованное процессом диффузного распространения Бога (θεος), а прямой результат падения божественной сущности, которая «рождается» внутри тела, – или части божественной субстанции, опустившейся в гетерогенную божественности и разумности материю (4, с. 61–62).

Тем самым Алессе фактически показано, что мистическая, гностическая и философско-теологическая идея об идентичности высшего начала в человеке и Божества присутствует в большей или меньшей мере во всех рассмотренных ею философских системах стоиков.

Но разработка мистических аспектов философской теологии происходила и в Ликее. Согласно Аристотелю, пишет А.М. Толстенко, «первая» философия изучает помимо природы, которая является предметом «второй» философии, еще неподвижную и вечную причину (34, с. 33–34). Исследователь реконструирует логику мышления Стагирита, ведущую его через категории материи, формы, движения и энтелехии к признанию существования блага и Бога-перводвигателя. Первая и неподвижная сущность, поскольку все движет, должна быть вечной и предшествовать тому, что ею приводится в движение. Это – Перводвигатель, Ум (нус), целевая причина всего сущего.

Из четырех причин – материальная, формальная, движущая и целевая – три последние Аристотель сводит в одну, и такой единой первопричиной в трех смыслах у него оказывается Бог (34, с. 58). Так «первая» философия Аристотеля оборачивается теологией, констатирует Толстенко. Именно Бог – первая суть бытия, ибо он есть полная осуществленность. Бог Аристотеля отделен от чувственного мира, ибо для Бога чувственные вещи суть недостойные вещи. Он мыслит божественное и самое достойное. Бог мыслит и формы бытия, и формы мысли. Бог не подвергается изменению, ибо всякое изменение для Бога есть изменение к худшему. Божественное самомышление является перводвигателем, который сам неподвижен, но все побуждает к движению как цель стремления. Бог есть то, без чего нет блага. Бог есть то начало, от которого зависят небеса и вся природа. Созерцание Бога – самое приятное созерцание (34, с. 60).

Бог как фокус устремления всех сущих и, особенно, созерцание Бога, к тому же, вызывающее приятные эмоции, несомненно

являются мистическими концептами, что, правда, не отмечается А.М. Толстенко (*Г. Х.*).

3. ФИЛОСОФСКАЯ ТЕОЛОГИЯ, ГНОСТИЦИЗМ И НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ СРЕДНЕВЕКОВОГО ГУМАНИТАРНОГО МЫШЛЕНИЯ

Г. Йонас, характеризуя гностицизм, пишет, что само слово «гностицизм», возникшее, чтобы служить собирательным названием для многообразных сектантских учений, появившихся вокруг и около христианства в первые века существования последнего, происходит от греческого слова «гносис», обозначающего «знание». «Акцент на знании как способе обретения спасения или даже форме спасения как таковой и требование к обладанию этим знанием в одной четко сформулированной доктрине являются общей особенностью многочисленных сект, в которых исторически проявляло себя гностическое движение» (11). Хотя существовало только несколько групп, чьи члены эксплицитно называли себя гностиками, «знающими», уже Ириней в заглавии своей работы использовал слово «гносис» (с добавлением «так называемый», «ошибочный», «лжеименный»), чтобы охватить все те секты, которые отличались от них расстановкой акцентов и иными характеристиками. В этом значении, считает ученый, «можно говорить о гностических школах, сектах и культах, гностических произведениях и учениях, гностических мифах и воззрениях и даже о гностической религии» (там же).

При этом тезис о восточном происхождении гностицизма имеет преимущество перед одним лишь эллинским. В гностическом контексте термин «знание» имеет очевидно религиозное, или сверхъестественное, значение и относится к объектам, которые в настоящее время скорее назвали бы предметами веры, а не разума. «Знание» гностиков, которому противостояла простая христианская вера, было нерациональным. Гносис означал по преимуществу знание Бога, а так как божество понималось как трансцендентное, то это «знание Бога» было знанием чего-то реально непознаваемого, и потому не является знанием естественных предметов – его объекты включают все, что относится к божественной сфере бытия: порядок и историю высших миров, а также спасение человечества.

С объектами такого рода, указывает Г. Йонас, познание как ментальное действие существенно отличается от рационального познания в философии. С одной стороны, оно строго ограничено опытом откровения, так что восприятие истины даже через священные или таинственные знания, или через внутреннее вдохновение заменяет рациональные доказательства и теории (хотя эта сверхрациональная основа может затем предоставить возможности для независимых рассуждений). С другой стороны, «знание», связанное с тайнами спасения, суть не просто теоретическая информация об определенных предметах, но оказывается средством видоизменения состояния человека и наполняется функцией спасения. Тем самым гностическое «знание» приобретает исключительное практическое значение. Так как конечный предмет гносиса Бог, Его появление в душе изменяет познающего, делая его причастным божественному существованию (что значит больше, чем уподобление его божественной сущности). Поэтому, подчеркивает исследователь, в более радикальных системах, подобных валентинианской, «знание» уже не только орудие спасения, но и истинная форма, в которой достигается задача спасения, т.е. конечная цель. В этих случаях между знанием и приобретением знания душой требуется соответствие, – это требование всего истинного мистицизма; это также требование греческой theoria, но в ином смысле. Здесь объектом знания выступает всеобщее, и познавательное отношение является «зрительным», т.е. аналогичным визуальной связи с предметной формой, которая остается незатронутой данным отношением.

Однако гностическое «знание» является познанием особенного (а запредельное божество остается особенным), и отношение познавания взаимно, т.е. одновременно с познанием происходит акт подлинного самораскрытия со стороны познающего. В theoria ум «наполняется» формами, которые он созерцает, и только постольку, поскольку он их созерцает – так же субъект «трансформируется» (из «души» в «дух») «объединением с реальностью, которая сама по себе воистину является высшим субъектом в данной ситуации и, строго говоря, никогда не становится объектом».

Гностицизм дал подлинных мыслителей, которые раскрыли сущность секрета познания в детально разработанных, содержащих доктрину системах. Они часто использовали в своих интерпретациях абстрактные понятия, имевшие предшествовавшее употребление в собственно философии, что благоприятствовало возникновению тенденции среди теологов и историков объяснять гностицизм воз-

действием греческого идеала познания на новые религиозные силы, возникшие в это время, и еще более – на становление христианской мысли.

Среди гностических источников исследователь называет и «наиболее известный западным ученым корпус греческих произведений», который приписывается Гермесу Трисмегисту. Сохранившийся корпус (впервые опубликованный в XVI в.), представляет собой реликт египетской эллинистической литературы откровения, называемой «герметической» из-за синкретического отождествления египетского бога Тота с греческим Гермесом. Многочисленные ссылки и цитаты у поздних классических писателей, и языческих, и христианских, увеличивают количество источников герметической мысли. Эти тексты не в целом, а определенными своими частями отражают гностический дух и считаются близкими алхимической литературе, а также некоторым греческим и коптским магическим папирусам, имеющим примесь гностических представлений. Герметический трактат «*Поймандр*» (несмотря на некоторые признаки иудейского влияния) определяется как первый документ независимого языческого гностицизма (11).

Основные черты гностической доктрины Йонас определяет следующим образом.

Теология. Центральным тезисом в ней является радикальный дуализм, которым определяются отношения между Богом и миром и, соответственно, миром и человеком. Божество абсолютно надмирно и природа его чужда этой вселенной, которая не им создана и не им управляется, и которой оно полностью противоположно; божественное царство света, самодостаточное и далекое, противостоит Космосу как царству тьмы. Мир представляет собой творение низших сил, которые, хотя и могут опосредованно происходить от Него, в действительности не знают истинного Бога и препятствуют познанию Его в космосе, которым они управляют. Происхождение этих низших сил, архонтов (правителей), и весь порядок бытия вне Бога, включая мир как таковой, – основная тема гностического мышления. Запредельный Бог скрыт для всех этих созданий и непознаваем в естественных представлениях. Познание Его требует сверхъестественного откровения и воображения, и даже после этого его трудно выразить иначе, как в отрицательных терминах.

Космология. Вселенная, владение архонтов, подобна бескрайней тюрьме, застенком которой выступает и Земля, простран-

ство человеческой жизни. Вокруг и над ней располагаются космические сферы. Обычно выделяют семь сфер планет, окружающих восьмую – неподвижных звезд. Существовала тенденция умножать структуры, так что Василид насчитал уже не менее 365 «небес». Все они предназначены для отделения человека от Бога не только пространственным расстоянием, но и многообразными действующими здесь демоническими силами. Эти сферы являются владениями архонтов, особенно «семи», т.е. планетарных богов, заимствованных из вавилонского пантеона. Их часто называют именами Бога Ветхого Завета (Иао, Саваоф, Адонай, Элохим, Эль-Шаддай), которые из синонимов для обозначения одного высшего Бога благодаря этой перестановке превращаются в имена собственные низших демонических существ – это пример уничижительной переоценки, которой в гностицизме подвергаются древние традиции в общем и иудаистская в частности.

Архонты управляют миром как сообща, так и каждый индивидуально в своей сфере, будучи надзирателями космической тюрьмы. Их тираническое правление миром называется *гемарменом*, вселенским Роком. В физическом плане проявлением их власти выступают законы природы; в психическом – законы Моисея, учреждение и применение которых служит инструментом порабощения человека. Как опекун своей сферы каждый архонт преграждает проход душам (которые ищут восхождения после смерти), чтобы предотвратить их уход из мира и возвращение к Богу. Архонты также являются создателями мира, за исключением тех ситуаций, когда действует их глава, который впоследствии обрел имя *демиурга* (творца мира в платоновском «*Тимее*») и часто изображался с искаженными чертами ветхозаветного Бога.

Антропология. Человек состоит из плоти, души и духа, но его первоисточник является двойным: земным и надмирным. Не только тело, но и «душа» представляют собой продукт космических сил, сформировавших тело по образу божественного Изначального Человека и ожививших его своими психическими силами, инстинктами и страстями человеческого естества, которые проистекают из различных космических сфер и связаны с ними, составляя вместе астральную душу человека, его «психе». Тело и душа человека являются частью мира и подчинены гемармену, при этом душа служит местом заключения духа, или «пневмы» (которая называется также «искрой»), – частицы божественной материи, попавшей в мир из-за его пределов, поэтому архонты создали челове-

ческий «сосуд» с целью удержать ее в нем как пленницу. Соответственно, подобно тому, как в макрокосме человек обнесен оградой семи планетных сфер, в микрокосме человека пневма ограждена семью проистекающими из них покровами души. В своем неискупленном положении пневма поглощена душой и плотью – она не сознает себя, пребывает в оцепенении, спит или отравлена ядом мира (пребывает в «неведении»). Ее пробуждение и освобождение достигаются с помощью «знания» (гносиса).

Эсхатология. Поскольку столь же чуждый, сколь и запредельный миру Бог всецело пневматичен, целью гностических устремлений является освобождение «внутреннего», «пневматического» человека», из оков мира и возвращение его к изначальному царству света. Необходимым условием этого является познание человеком надмирности Бога и самого себя, т.е. как своего божественного происхождения, так и своего нынешнего положения, а также природы мира, которой обусловлено это последнее.

Появление этого знания задерживается из-за существующего положения вещей, так как невежество является сутью мирового существования и, собственно, первопричиной его появления. В частности, запредельный Бог неизвестен в мире и не может быть из него обнаружен – для этого требуется откровение. Необходимость последнего заложена в природе космической ситуации, и его проявление вносит в нее решительные изменения. Носитель откровения является вестником из мира света, который проходит сквозь преграды между сферами, перехитрив архонтов, пробуждает дух от земного сна и передает ему «извне» спасительное знание. Миссия этого запредельного спасителя начинается еще до сотворения мира (после падения божественного элемента, предшествовавшего творению) и движется параллельно истории последнего. Знание, таким образом, оказывается продуктом откровения и включает в себя всю совокупность гностического мифа о Боге, человеке и мире, т.е. содержит элементы теоретической системы. В практическом плане оно является преимущественно «познанием пути», а именно пути души за пределы мира, охватывающего сакраментальные и магические приготовления к ее будущему восхождению, таинственные имена и формулы, способствующие проходу через каждую сферу. Обладая гносисом, душа после смерти идет вверх, оставляя позади сферы своего физического «облачения», освобожденный дух достигает Бога за пределами мира и воссоединяется с божественной субстанцией.

В масштабе всеобщей божественной драмы этот процесс является частью восстановления собственной целостности Божества, которая в докосмические времена была ослаблена утратой некоей части божественной субстанции. В результате этого Божество оказалось вовлечено в судьбу мира и стремится восполнить последнюю посредством вмешательства в космическую историю. По завершении этого процесса божественного собирания себя космос (согласно некоторым гностикам), лишившись элементов света, придет к концу.

Этика. Обладатели гносиса – *пневматики*, как они себя называли, отделяются в этой жизни от основной массы человечества. Непосредственное вдохновение делает личность повелителем не только в сфере познания (отсюда безграничное разнообразие гностических учений), но обусловливает также сферу действий. Пневматическая мораль определяется враждебностью к миру и презрением ко всем мирским связям, из чего можно дедуцировать два противоположных вывода, находящих свое крайнее выражение в форме аскетизма или аморальности. Первый дедуцирует из обладания гносисом необходимость избегать дальнейшего осквернения миром и, следовательно, уменьшить контакты с ним до минимума; второй извлекает из такого же обладания право на абсолютную свободу действий. Поэтому закон «Ты должен» и «Ты не должен», провозглашенный Создателем, считают гностики, является еще одной формой «космической» тирании. По их мнению, санкции, налагаемые за грех, действуют только на тело и душу. Так как пневматик свободен от *гемармена*, он свободен и от ига морального закона. Для него все дозволено, так как пневма «спасена в его естестве» и не может быть ни запятнана его действиями, ни испугана угрозой возмездия архонтов. Пневматическая свобода, однако, не просто предмет безразличного дозволения, ибо через намеренное нарушение демиургических норм пневматик разрушает замысел архонтов и парадоксальным образом способствует делу спасения. Эта антиномическая аморальность выражается более отчетливо, чем аскетическая версия, в нигилистическом элементе, который содержится в гностическом акосмизме.

Как идеи гносиса и герметизма рецептировались в философии и культуре Возрождения и интеллектуально-духовной атмосфере Германии накануне Тридцатилетней войны, показано в работах Ф. Йейтс (8; 9; 10), П.П. Гайденко (4) и С.М. Шаулова (38). В статье последнего рассматриваются вопросы адаптации герметти-

ческой гностики в комплексе ренессансной идеологии и роль герметизма в постренессансном процессе оформления нового стиля мышления и «интеллектуального поведения» (38, с. 152). Эти темы недостаточно исследованы в отечественной литературе. Между тем, полагает Шаулов, именно ассимиляция «Герметического корпуса», получившего широкое распространение после перевода на латинский язык в 1471 г., придала флорентийской мысли глубину и окрыленность, связав в единый смысловой континуум не только Северное возрождение, но и интеллектуально-духовные процессы в постренессансной Германии, где для подобной рецепции сложилась наиболее благоприятная ситуация, так что герметизм, трансформированный теософскими положениями Я. Бёме, был активен здесь по меньшей мере до XIX в. Но уже со времен Майстера Экхарта, замечает ученый, Германия стала играть ведущую роль в европейской мистической традиции, так что именно к немецким мистикам, самому Экхарту и его ученикам Генриху Сузо и Иоганну Таулеру следует отнести слова Гегеля о «набожных, одухотворенных мужах», которые после Иоганна Скота Эриугены «продолжали философствование в духе неоплатонической философии... У таких находишь истинное философствование, что называют также мистицизмом» (цит. по: 38, с. 152).

Этот тип философствования был важнейшим фактором интеллектуальной жизни, проникавшей в широкую сферу богослужебной и образовательной практики, поэтому работы немецких мистиков, содержащие предреформационные идеи, помогли Лютеру поставить под сомнение авторитет Рима, а Мюнцеру – опровергнуть авторитет лютеранства, цитирует Шаулов наблюдения Н.В. Ревуненкова (38, с. 152–153).

Этот новый «способ мышления» порой опирался на личные религиозные переживания философа, его восприятие «откровений» и интуицию. Таким образом, признание приоритета индивидуального религиозного чувства, которое одно только может показать человеку степень его близости Богу или удаления от Него, сближало реформаторский дискурс с мистической традицией. Но этот же стиль мышления не был чужд также высокой спекулятивной философии, переживавшей неоплатоническую революцию, так что философия Николая Кузанского, первого философа Нового времени, воспринималась и критиковалась многими современниками как непосредственное продолжение мистики XIV в. (38, с. 153).

Эта немецкая традиция, полагает исследователь, была естественным образом предрасположена к рецепции и ассимиляции элементов герметической гностики, находя в ней подобно и вслед за отцами церкви подтверждение «своим сакральным интуициям». Здесь показательны те органичность и легкость, с которой герметический комплекс еще до переводов Фичино входит в философию Кузанца, фактически во многом определяя «правление Гермеса» в последующем ренессансном мышлении. В данном качестве этот философ оказывается проводником древнего религиозного откровения, которое оплодотворяло европейскую мысль на пути к научной революции XVII в.

Наряду с немецкой мистикой (и прежде всего Экхартом), как показывает П.П. Гайденко (4, с. 138–139), Николай из Кузы (католический кардинал!) подвергся влиянию магико-оккультной традиции, нашедшей свое наиболее яркое выражение у Гермеса Трижды Величайшего. Его последователи считали Гермеса предшественником Моисея и видели в нем основателя религии спасения – предтечу Христа. В XV–XVI вв. герметизм получил широкое распространение, его адептами были М. Фичино, Пико дела Мирандола, Генрих Корнелий Агриппа, Теофраст Парацельс, Джордано Бруно, Томазо Кампанелло, Роберт Фладд, Джон Ди и многие другие (4, с. 136). От христианства, указывает исследовательница, герметизм отличало – помимо всего прочего – учение о нетварной сущности человека и вера в то, что существуют магические средства очищения, которые позволяют человеку возвратиться к состоянию невинности, какое было у Адама до грехопадения. Очистившись, человек становится вторым Богом – он может сам управлять силами природы и преобразовывать ее в своих целях. «Идея преобразования природы, величия и Божественности человека, а также культ творчества – вот чем эпоха Возрождения обязана именно влиянию герметизма» (4, с. 137). Гайденко цитирует несколько герметических отрывков, подтверждающих эти наблюдения: «Дерзнем сказать, – говорит Гермес Трижды Величайший, – что человек есть смертный Бог и что Бог небесный есть бессмертный человек. Таким образом, все вещи управляются миром и человеком», и: «Господин вечности есть первый Бог, мир – второй, человек – третий. Бог, Творец мира и всего, что в нем заключено, управляет всем этим целым и подчиняет его управлению человека. Этот последний превращает все в предмет своей деятельности» (там же).

В сочинениях Николая Кузанского, где человек возведен на недосягаемую высоту, встречаются многочисленные ссылки на Гермеса Трисмегиста (Меркурия), например: «Учти, что говорит Гермес Трисмегист: человек есть второй Бог... Иначе говоря, человек обладает интеллектом, который в своем творчестве есть подобие божественного интеллекта... Человек измеряет свой разум способностью творить» (цит. по: 4, с. 137).

Фрэнсис Йейтс пишет, что «знаменитая фраза Николая Кузанского: “Бог – это сфера, центр которой везде, а окружность нигде”, впервые встречается в псевдогерметическом трактате XII в. и была перенесена Кузанцем на Вселенную как на отражение Бога – по вполне герметическому методу. Эта концепция была очень важна для Бруно, который считал все бесчисленные миры Божественными центрами бесконечной вселенной» (8, с. 222–223). Марсилио Фичино, эксперт по герметическим текстам, их переводчик и комментатор, атрибутирует приведенный выше афоризм Николая о Боге Гермесу Трисмегисту: «Меркурий сказал, – пишет Фичино, – что Бог – это умопостигаемая сфера, центр которой везде, а окружность нигде» (цит. по: 4, с. 138). Поэтому Бруно, этот «законченный маг», «египтянин» и «герметик до мозга костей», как его характеризует Йейтс (8), – лишь один из длинного ряда последователей немецкого философа, движущихся в том же направлении (38, с. 153).

По Гайденко, Ноланец разрабатывал особый герметико-магический тип памяти, который, среди иного, включал в себя – в «*De umbris idearum*» – магические изваяния «*Асклепия*», а также содержал список 150 магических образов звезд. Кроме того, в этом же трактате Бруно без колебаний использует чрезвычайно могущественные, как считалось, образы деканов зодиака. Их изображения, пишет Йейтс, «восходят к древнеегипетским звездным богам времени; их имена хранятся в сокровищницах египетских храмов, откуда они проникают в мифологию позднеантичной астральной магии, изложенной в текстах, автором которых считался Гермес Трисмегист, а его образ, в свою очередь, часто связывался с образами и магией деканов» (9).

Тем самым, образы классического искусства памяти трансвестируются Бруно в магические образы звезд, используемые для постижения небесного мира. Философ, показывает Йейтс, посредством системы искусства памяти разрабатывает технику трансляции своей герметической религиозной идеи, которая составляет основное содержание его работы о памяти, изданной в Англии. В Герма-

нии он также продолжал разработку подобных методик (философия магически оживляемого воображения), так что и последняя книга, опубликованная им во Франкфурте (1591) непосредственно перед возвращением в Италию, была именно о магической памяти.

Йейтс показывает, что мистико-гностические учения, благодаря вышеупомянутым переводам Фичино корпуса Гермеса Трижды Величайшего с греческого на латинский язык, стали оказывать существенное воздействие не только на итальянскую и немецкую философскую и духовную культуру, но и интеллектуально-спиритуальную жизнь Европы, в особенности Франции, вообще.

Религиозным энтузиастам XVI в., пишет Гайденко, казалось, что египетский жрец пишет почти как христианин, будто предвидя христианство из своей давней эпохи. Герметизм обрел господствующее положение в религиозном мышлении, и к концу XVI в. его влияние достигло апогея, отзвуки которого еще долго сохранялись и в XVII в. Как сказал Ж. Дажанс, «конец XVI и начало XVII столетия были золотым веком религиозного герметизма» (цит. по: 8). Более того, к 1489 г. Гермес Трисмегист уже был изображен в Сиенском соборе, демонстрируя цитату из своего «*Асклепия*» с пророчеством о Сыне Божием и получая совет возродить египетские письмена и законы. Во многом, считает Йейтс, ответственность за это ложится на Лактанция, так как именно его мнение о Гермесе Трисмегисте как о святом пророке из язычников воспринял Фичино, нашедший, как он полагал, подтверждение этому в «*Поймандре*». И, возможно, именно отсюда возникла его решимость практиковать магическую религию, на что Фичино пошел очень нерешительно, стараясь избегнуть всего демонического. А «когда Гермес Трисмегист вошел в церковь, история ренессансной магии оказалась включена в историю религии» (цит. по: 8).

Религиозный герметизм (очищенный от магии) широко развивался во Франции. Лефевр д'Этапль первым начал импортировать герметизм в эту страну. Он был в Италии, встречался с Фичино и Пико. Называя себя учеником и поклонником Фичино, напечатал «*Поймандр*» последнего (перевод) в Парижском университете в 1494 г.

Главным апостолом неоплатонизма во Франции был последователь Фичино лионец Симфорьен Шампье. В трактате «*О четвероякой жизни*» («*De quadruplici vita*») (Лион, 1507) он подражает «*Книгам о жизни*» Фичино (но предостерегает против талисманов последнего из его же «*Стяжания жизни с небес*»). В «*Четверо-*

якой жизни» Шампье напечатал – в латинском переводе Людовико Лаццарелли – «*Определения*» («*Definitiones*»), т.е. последний трактат Герметического свода, который Фичино не перевел, поскольку в его рукописи этот трактат отсутствовал. Самое удивительное место этого трактата, отмечает Йейтс, – это обширный пассаж о Солнце и окружающих его «хорах демонов» (там же). Таким образом, Фичино и Пико положили «древнее богословие» и неоплатонизм в основу религиозного христианского синтеза, в рамках которого вся языческая философия вела к христианству.

Идеи герметизма широко использовал также протестант Филипп Дю Плесси Морне в своей книге «*Об истине христианской религии*», которая вышла в Антверпене в 1581 г. с посвящением королю Наваррскому (8).

И именно в герметической гностике, подчеркивает Шаулов, находят источник той трансформации, которой в философии Кузанца, подвергаются платоническая и неоплатоническая традиции: множественное у него уже не противопоставляется единому (т.е. божественному началу), а представляет его своей совокупностью, хотя и не исчерпывает, так как Единое абсолютно, беспредельно и поэтому не может быть конкретным. Этот «отход к пантеизму» (Гайденко) и сближал кардинала, друга папы, с Экхартом, обвиненным в ереси. В перспективе это вело к установлению семиотического отношения между высшим божественным смыслом (замыслом Творца) и явленными человеку вещами, к пониманию «машины мира» как механизма семиотического кодирования, лежащего между «источным смыслом… и опредмечивающими его вещами мира» (38, с. 154).

Гайденко, кроме того, показывает, что отчасти через Бруно, а отчасти благодаря влиянию немецкой мистики, на которую опирался и сам Кузанец, учение о совпадении противоположностей становится методологическим принципом у Шеллинга и Гегеля. В диалоге «Бруно, или о божественном и природном начале вещей» (1802) Шеллинг, апеллируя к Бруно и приводя его аргументацию, стремится доказать, что истинное мышление должно исходить из закона совпадения противоположностей: «Только то, что абсолютно и бесконечно противоположно друг другу, может быть бесконечно соединено». И, разъясняя, что он имеет в виду говоря о законе единства противоположностей, Шеллинг пишет: «Так как для нас первое есть единство всех противоположностей, единство же вместе с тем, что ты называешь противоположностью, само опять образует противоположность, мы, для того чтобы сде-

лать это единство наивысшим, мыслим содержащейся в нем и эту противоположность вместе с единством, ей противостоящим, и определяем это единство как то, в чем единство и противоположность, само по себе равное и неравное, составляет единое». Лишь абсолютно противоположное друг другу, подчеркивает Шеллинг вслед за Бруно, пишет Гайденко, может быть абсолютно единым, «ибо только то, что абсолютно и бесконечно противоположно друг другу, может быть бесконечно соединено» (цит. по: 4, с. 141–142). Гегель, показывает далее исследовательница, тоже исходил из открытого Николаем Кузанским закона совпадения противоположностей и тоже, как и Кузанец, и Бруно, и Шеллинг, объявил принцип тождества «законом абстрактного рассудка» (4, с. 142–146).

Шаулов на текстах Кузанца показывает также внутреннюю близость рассуждений последнего с гностической мудростью о нетварной сущности человека и необходимости для последнего познать себя (38, с. 154–155). Академическая философия неоплатонического чекана, не порывая по видимости с теологией, была родственна мистической традиции и «простонародной философии» (Кальвин) в переживании единства мира как всеобщей, пронизывающей его и явленной во всех вещах жизни духа. В подтверждение этому приводится цитата из Парацельса, в которой мир понимается как единый организм, макрокосм, природа жизни которого едина и заключена в вечном единстве. Микрокосм (человек) и макрокосм едины. Интеллект ориентировался на деятельное нахождение этой жизни в себе и окружающих вещах, приобщение к ней. Теперь любая деятельность понимается как способ постижения единого. Воплотив в себе всезнание, мастер может влиять на природу соответственно высшему Закону – для это следует «вчитаться» в мир, понимаемый как текст, состоящий из движущихся «иероглифов», «эмблем», «знамений», «фигур», – ведь ничто в мире не существует само по себе, все «значит». Алхимия, астрология, медицина, математика, нумерология, каббала – это различные и связанные между собой способы прочтения единого «значения», его постижения (38, с. 155).

Наблюдение внешнего мира, продолжает исследователь, здесь еще связано с мистическим созерцанием, эмпирика оказывается аккумуляцией духовного опыта «трансмутации» «внутреннего человека» в скрытую сущность мира, а эксперимент – магическим актом проникновения в тайное тайн и явление его в сфере повседневного. Теоретическая же деятельность состоит в конструирова-

нии «фигур», «эмблем» и т.п., которые как знаковые иносказания моделируют различные симпатии (взаимовлияния вещей), «субстанции» и «эссенции». Этими «симпатиями» объясняется все, что происходит в обществе сейчас, происходило в прошлом, и будет происходить в будущем. Сами же «знаки» (визуальные, вербальные, числовые, небесные и т.д.) репрезентируются как открывающие нечто сокровенное, как «ключи» (38, с. 155–156). Это занятие казалось настолько важным, а получаемый опыт – столь ценным, что ради него отказывались от всего остального, ему предавались даже в княжеских и королевских дворах. Об этом свидетельствуют, пишет Шаулов, ссылаясь на Йейтс (10), исследования деятельности «интеллектуала и мистика» Фридриха V в Гейдельберге, при дворе которого печатались авторами из различных стран самые выдающиеся алхимические и мистико-философские работы. Гейдельбергский замок, отмечает Йейтс, – «наполнен волшебными творениями магии и науки». Водяные органы, поющие фонтаны, «говорящие статуи», рассуждение о которых можно встретить в Герметическом корпусе («*Асклепий*», 24), и другие, имевшиеся в замке и вокруг него диковинки, сделанные служившим при дворе Фридриха «инженером» Соломоном де Ко, – и «Гейдельбергский университет, этот крупнейший центр протестантского образования, стали символом развернувшегося сопротивления силам католической реакции» (10).

Не менее репрезентативен также «странный» император Рудольф II, собравший огромную библиотеку мистической литературы и цвет европейской научной и художественной элиты. Только алхимиков из разных стран при его дворе трудилось около 200, среди них – Джон Ди и Эдвард Келле (жили в Праге между 1583 и 1589 гг.), группу же придворных астрологов возглавляли Тихо Браге и Иоганн Кеплер; посетил кайзера и Бруно.

Едва ли случайным в этой связи является эвристическое сочетание аккумуляции мистических знаний и великих открытий, сделанных теми, кто имел к ним доступ. Как показали, например, специальные исследования круга чтения и работ И. Кеплера и Т. Браге, эти ученые не только знали эзотерическую религиозно-мистическую литературу, но и использовали ее идеи и подходы в собственных научных исследованиях (Г.Х.).

«Наш век, – отмечает Шаулов, – искусственного интеллекта, робототехники и клонирования живых существ, с его надеждами и

опасениями, удивительным образом сохраняет тот же вектор развития» (38, с. 156).

При этом Пфальц был также центром интенсивного интеллектуального, духовного и политического общения с Францией, Венецией, Англией и Нидерландами (38, с. 156), пока – после поражения Фридриха (курфюрста Пфальцского) у Белой горы (8 ноября 1620 г.) княжество не было захвачено войсками врагов (Габсбургами) под командованием Спинолы, опустошившими Пфальц и вывезшими огромное собрание Пфальцской библиотеки в Рим (10).

Основываясь на работах Л.И. Тананаевой и Ф. Йейтс (10), Шаулов делает вывод, что герметическая гностика оказывается «цементирующим ферментом» «пронизывающего духовную атмосферу эпохи ощущения целостности всего предыдущего пути Бого- и миропознания, укрепляет чувство его сакральной предопределенности и открытости для творческой (сотворческой Богу) интуиции и инициативы» (цит. по: 38, с. 157). Казалось, что вырисовывается новая конфессия, которая должна преодолеть все религиозные разногласия, воссоединить христианский мир и поглотить самое церковь. На эту роль больше всего претендовало розенкрейцерство, спровоцированное работами молодого студента из Тюбингена Иоганна Валентина Андреа (J.V. Andreae). Его авторство, указывает исследователь, опираясь на статью К. Гилли, установлено для трех инициирующих розенкрейцерских манифестов. Как оказалось, имя Розенкрейца восходит к фамильному гербу Андреа, состоящему из Андреевского Креста и четырех Роз. Из недавно обнаруженных рукописей Тобиаса Хесса и заметок на полях принадлежащих ему книг ясно, – пишет Гили, – что именно им предварительно сформулированы все основополагающие постулаты розенкрейцерских манифестов» (цит. по: 38, с. 158). И, наконец, в 1616 г. была опубликована знаменитая «Химическая свадьба Христиана Розенкрейца» {Chymische Hochzeit Christiani Rosencreutz. Anno 1459 (1616)}, – по версии Йейтс, самое раннее из этих сочинений (10).

Однако кроме Андреа и его неизвестных нам единомышленников, отмечает Йейтс (10), возможно, тоже внесших свою лепту в создание розенкрейцерского мифа, к главным представителям розенкрейцерской философии обычно причисляют еще двух авторов – Роберта Фладда (Флудда) и Михаэля Майера. Хотя Фладд и Майер эксплицитно отрицали свою принадлежность к ордену Креста – Розы, они оба тем не менее одобрительно отзывались о розенкрейцерских манифестах, а их собственные философские взгляды

«в целом соответствовали идеям, выраженным в манифестах». При этом, подчеркивает Гайденко, те новые философские подходы, которые лишь угадываются в «*Откровении*», «*Исповедании*» и «*Свадьбе*», выступая там как бы в замаскированном виде, у Фладда с Майером получают детальнейшую разработку; и «увесистыми томами этих авторов, печатавшимися на протяжении многих лет, можно заполнить целую библиотеку». В трудах Фладда содержится наиболее полное выражение философии макрокосма и микрокосма, а у Майера блестяще рассмотрены проблемы «духовной алхимии». Главные труды Фладда и Майера были опубликованы в Пфальце в правление Фридриха V. Огромные тома написанной Робертом Фладдом «*Истории макро- и микрокосма*» издавались в Оппенхайме Иоганном Теодором де Бри – в 1617, 1618, 1619 гг. «*Убегающая Аталанта*» Михаэля Майера (книга эмблем, в которой идеи «духовной алхимии» воплощены с высокой художественной выразительностью) тоже печаталась в Оппенхайме в 1618 г. Братья Розового Креста, писал Фладд в одном из своих сочинений («*Апологетический трактат, защищающий сообщество Креста Розы в его целостности*», 1617), прибегают только к благим видам магии: они пользуются в основном математической и механической магией, а также магией каббалы, научающей вызывать ангелов, произнося их священные имена. Магия, каббала и астрология в том виде, в коем их изучают розенкрейцерские братья, суть и научны, и святы.

Тем самым именно творчество Фладда и Майера придает реальность розенкрейцерскому мифу, который благодаря им обрел черты идейного течения, опирающегося на серьезную литературную базу (10).

Но, полагает Шаулов, независимо от наличия или отсутствия этого «Братства» в начале XVII в. важен факт востребованности и стремительного распространения определенного стиля мышления, оформляющегося внутри ренессансной герметико-каббалистической традиции и обретающего свой язык в алхимической символике. В этом стиле доминировала духовно-религиозная, теософская составляющая в «научной» картине мира, но сама эта доминанта уже не обходилась без «собственно научного стремления структурировать мир», конкретизируя динамику взаимовыражения макро- и микрокосм (38, с. 158–159), а любое «розенкрейцерское» сообщество теперь непременно должно было быть «научным».

Религиозное переживание в этом стиле, считает Шаулов, питает мысль и испытывает ее на способность следовать смыслу и

логике мегазамысла Творца во всех частях природы, на умение охватить мир в целостности его конструкции и механики, артикулировать воспринятое языком, доступным человеку. Тем самым перед грядущей научной революцией, отделившей и обособившей в конечном итоге научные дисциплины, «в последний раз заявил о себе синкретизм человеческого сознания». В нем теософия «обнимала, вынашивала и питала» как этику и философию природы, так и физику, механику, космогонию, космологию, химию, биологию, астрономию, геологию, социологию и педагогику. В силу этого теософия оказывалась «наукой наук», «конем и матерью» знания. Мыслящая часть общества стремилась осознать и понять характер («механику» и «химию») действия в природе Святого Духа, через природные явления увидеть его репрезентацию человеку. Из глубины этой атмосферы, пишет Шаулов, и рек «под диктовку Святого Духа» («denn so ich schreibe, dictiret mir's der Geist» (цит. по: 38, с. 159), как он сам неоднократно писал, Якоб Бёме, определивший направление, в котором через два века развился немецкий философский идеализм (38, с. 159).

Таким образом, исследователь по существу констатирует, что именно прямой мистический контакт этого немецкого мыслителя с трансцендентной Реальностью («Святым Духом») сформировал пакет философско-теологических учений, создавший на века интеллектуальный поток, в котором проходил генезис великих систем немецкой классической философии, в свою очередь оказавших глубокое воздействие на образ мышления европейцев. При этом Я. Бёме является только одним из последних представителей эксплицитной германской философско-мистической традиции. В ее истоках можно указать на Майстера Экхарта, сущностно повлиявшего своими мистическими идеями на философию не только Н. Кузанского и Дж. Бруно, но и непосредственно через века на М. Хайдеггера, самого крупного, по некоторым оценкам, философа XX в.

4. АРХАИКА, ПЛАТОНИЗМ И КРИЗИС СОВРЕМЕННОСТИ

Как представляется, для осознания многих критических проблем современности релевантна связь философских, мистических, религиозных, символических, гностических и эзотерических тем, поднимаемых в работах М. Элиаде. Анализ последних А. Дугласом

(55; 56) дает возможность получить новый инсайт как в более глубокое понимание причин первых, так и в возможные инструменты разрешения цивилизационных, культурологических и экзистенциальных конфликтов, стоящих сейчас перед человечеством и человеком.

М. Элиаде (1907–1986) считается всемирно признанным экспертом в вопросах религии, мифов и символизма. Он получил академическую подготовку в философии, став в 1928 г. магистром, а в 1933 – доктором философии в университете Бухареста, в котором читал затем различные философские курсы в 30-х годах. Вместе с тем как его методология, так и интерпретации, замечает А. Дуглас, экстремально противоречивы и подвергаются интенсивной критике. При этом большинство возражений аналогичны тем, которые выдвигаются в XX в. против Платона и платонической традиции в целом. Их критикуют за утверждение абстрактного и всеобщего основания, за акцентирование внеисторических атемпоральных трансцендентных сущностей, за идеалистическую или спиритуальную метафизику с онтологией времен еще до модернизма, за экстремально обобщенный подход с универсальными нормами и положениями. И, разумеется, за отсутствие эмфазированного внимания к изменению, частному и различиям, которые стали одними из главных тем современного философского мышления.

Тем не менее, как показывается в статье Дугласа, румынского ученого нельзя просто идентифицировать как платоника, поскольку существуют значительные различия между ним, Платоном, платонизмом и неоплатониками. Поэтому свою задачу А. Дуглас видит в том, чтобы показать «платоническое» в подходах Элиаде, раскрыть прямую связь ключевых концепций и принципов в произведениях последнего с его глубокими интерпретациями самого значительного у Платона. В связи с этим рассматриваются понятия архаического и анамнезиса – два центральных концепта Элиаде, сформированные, как показывает ученый, под влиянием греческого философа, а также связь Элиаде с неоплатонизмом, близость к которому у последнего больше, чем к самому Платону (55, с. 70–71).

Однако и у Платона, полагает Дуглас, румынского ученого завораживали именно религиозные и спиритуальные, мистические, символические и эзотерические темы.

Надо отметить, что Элиаде лично имел опыт паранормальных состояний, об одном из которых рассказывает сам в следующих словах: «В четверг 29 февраля я начал писать пьесу, которую "увидел" в тот же день после полудня. Несмотря на крайнюю заня-

тость, я писал ее, как будто был в каком-то трансе, как не писал раньше никогда в жизни. Вчера я нашел и название: *Люди и камни*. Сейчас, ночью, я окончил ее с абсолютно всеми сценическими эффектами. Осталось только ее транскрибировать или, лучше сказать, расшифровать. Я думаю, что это одна из наиболее сильных драм, написанных по-румынски. Я счастлив, что создал ее, и меня не заботит, будет ли она когда поставлена или успешной она станет или нет. Я написал вначале 1 сцену 1 Акта, потом последнюю сцену, затем 3-й Акт, после него Акт 2. Сегодня я завершил 3-й Акт сцену 2, которая оказалась для меня самой трудной. Странно, что я столь захвачен этой драмой. В ней вы можете высказываться кратко и прямо. И, главное, не напрягая своего ума!» (цит. по: 64, с. 91). Эту пьесу Элиаде написал за неделю, с 29 февраля по 6 марта 1944 г.

Будучи компаративистом, склонным к обобщениям и синтезу, замечает Дуглас, Элиаде связывает Платона и платонизм с архаичным, с индийским и другими не западными феноменами, а также с христианской, исламской и другими формами мистицизма. В то же время румынский ученый игнорировал или не придавал значения тому, что считается центральным для традиционного и современного понимания Платона, но зато подчеркивал, что в платонизме нельзя разделять философию и религию. «Соответственно платонической традиции философия является религией, а религия – философией. Все дело в акценте: в зависимости от него ветвь платонизма может развиться в абстрактное и спекулятивное направление или же открыться религиозным культам и мистериям. Христианство сохранило дуализм души и тела вместе с упрощенным платоническим космосом... Неоплатонизм, начавшись в III в. н.э., прошел через две основные фазы развития: после плотиновской строгой философии он все больше и больше пропитывается магией и теургией. Даже в христианских одеждах неоплатоническая магия продолжала существовать с М. Пселлом в Византийской империи и Марсилио Фичино с его Платонической Академией во Флоренции конца XV в.» (цит. по: 55, с. 73). Эти же интерпретации и акценты явно присутствуют во втором томе его «Истории религиозных идей», в котором он излагает основные концепции Платона в своем понимании. Там, среди другого, отмечается: «Важность Платона в истории религиозных идей также значительна: поздняя античность, христианская теология, особенно с четвертого века и далее, ислам-

ский гнозис, итальянский ренессанс – все они были глубоко, хотя и различно, отмечены платоновским религиозным видением» (там же).

В своем введении к платоновской философии Элиаде традиционно упоминает вызов объективному знанию, сделанный релятивизмом софистов и скептицизмом, попытку Сократа сфокусироваться на майевтике как способе дисциплинирования души и достижения самопознания, а также стремление Платона создать научный базис познанию, особенно, посредством математики (с существенным влиянием пифагорейских концепций). Затем Элиаде использует те тексты Платона, которые вызывают затруднение у исследователей, считающих их то ли нефилософскими, то ли вообще не знают, что с ними делать. А. Дуглас представляет репрезентацию румынским ученым концепций Платона в терминах шести взаимосвязанных тем. Здесь, во-первых, отмечается его учение о формах или идеях (внеземных и неподвижных архетипах земных реальностей), которыми философ отвечает софистам и скептикам, показывая, что объективное знание возможно, так как оно базируется на предсуществующих и вечных моделях.

Во-вторых, после постулирования общих и вечных моделей, которым партиципируют или которым подражают материальные объекты, Элиаде подчеркивает необходимость для Платона объяснить, каким образом человеческие существа могут познать эти первые. Для этого Платон прибегает к орфическим и пифагорейским доктринам, касающимся судьбы души. Идя гораздо дальше Сократа, подчеркивавшего важность заботы о своей душе, Платон утверждает, что душа, а не жизнь является наиболее драгоценной вещью, поскольку именно первая принадлежит к идеальному и вечному миру. Он рецептирует в орфико-пифагорейской традиции и адаптирует к своей системе доктрину о трансмиграции души и анамнесисе (воспоминании) (55, с. 73).

В-третьих, цитируя диалоги «Менон» (особенно, 81c-d), «Федр» (248c) и другие тексты, Элиаде дает мистико-религиозную интерпретацию, в которой душа между земными воплощениями созерцает идеи, а затем, выпив воды Леты, забывает это знание. Однако благодаря философии оно может быть вспомнено, так как находится в нас в латентном виде.

В-четвертых, Элиаде подчеркивает взгляд Платона на судьбу души в терминах учения о реинкарнации. Философия является «приуготовлением к смерти» в том смысле, что созерцание мира

идей позволяет развоплощенной душе избегнуть трансмиграции и новой реинкарнации.

В-пятых, эти доктрины Платона, включая бессмертие души, трансмиграцию и метемпсихоз, неизбежно включают в себя эсхатологические спекуляции, проявляющиеся в развитии им «мифологии души». Отбрасывая гомеровские мифы и богов, эта мифология формировалась космологическими спекуляциями и астрономическими открытиями, адаптируясь к небесному происхождению души и ее высшему предназначению – возвращению на небеса.

Элиаде показывает, что, выходя за оппозицию мифа и логоса в «Пире», Платон эксплицирует два космологических мотива: о космогоническом Эросе и первоначальном человеке, представляемом как двуполое существо сферической формы *(Symp.* 189e и 193d). Они оба имеют архаическую структуру, и «Послание мифа об андрогине очевидно: совершенство человека понимается как нераздельное единство. Но Платон тем не менее придает ему новое значение: круглая форма и движения этого антропоморфа напоминают небесные тела, с которых это допотопное существо и пришло» (цит. по: 55, с. 73). Платону требовалось разъяснить небесное происхождение человека, поскольку оно было базисом его «мифологии души». «Горгий» (493) содержит эсхатологический миф, в котором тело является могилой души, в «Федоне» (107e) последняя представлена возвращающейся на Землю после долгого перерыва. «Государство» использует древний символизм макро- и микрокосмоса, но развивает его специфическим образом, демонстрируя гомологию души, государства и космоса. Но именно миф о пещере (*Rep., кн. 7*) свидетельствует о мощи Платоновской мифологической активности, достигая тем не менее своей вершины, считает ученый, в «Федре», где впервые судьба души связывается с движением небес (246b), а первопринцип космоса оказывается идентичным с первопринципом души. Знаменательно, что этот же диалог использует два экзотических символа: души как колесничего, управляющего колесницей, и «крыльев души».

Элиаде указывает, что эти же символы присутствуют в индуистских «Ведах» и «Упанишадах», таоистских посвящениях и секретных традициях австралийских лекарей, отмечая, что символизм «полета», видимый в «крыльях души», выражает разумность, постижение тайных вещей или метафизических истин. Платон, по мнению ученого, «вновь открывает и разрабатывает то, что может быть названо архаической онтологией: теория идей несет в себе

доктрину парадигматических моделей, которая характерна для традиционной спиритуальности» (цит. по: 55, с. 74).

В-шестых, Элиаде эмфазирует свое внимание на религиозном символизме и мифе, и это формирует его интерпретацию того, что сигнификативно в произведениях Платона. Ученый не так интересуется рациональным философским анализом и аргументацией в диалогах последнего, как раскрытием и интерпретацией их символических, мифологических структур и значений. Платон, в отличие от Аристотеля и большинства позднейших западных философов, не отказывается от мифического как чистой выдумки и поэтому неистинного, а часто применяет высокосимволические мифы для раскрытия реальностей и трансляции своих истин, используя первые каждый раз, когда ему нужно передать истину, которая по определению находится вне любого диалектического рассуждения, например, его фундаментальный принцип вертикальной иерархии бытия. Элиаде утверждает далее, что великие эсхатологические и космологические мифы философа («Федон», «Федр», «Тимей», миф Эра из десятой книги «Государства») происходят из шаманских верований иатромантов. Этим термином румынский ученый обозначает целителей и провидцев в Древней Греции (от греческих слов, соответственно, *Iatros* и *mantis*), отмечая поразительную близость первых к шаманам Центральной Азии с их воздержанием, предвидением будущего, памятью о прошлых жизнях, чудесами, экстатическими путешествиями и сверхбыстрым преодолением пространства. Существовала целая пифагорейская и платоническая традиция, которая стремилась сравняться с ними, используя различные теургические методы, приобретшие особое распространение в последних столетиях Римской империи (55, с. 75).

Шаманизм является областью специального интереса Элиаде, и его работа *«Шаманизм: архаические техники экстаза»* (46) – это впечатляющее и общепризнанное научное исследование. По мнению А. Дугласа, главный вклад румынского ученого в науку заключается в разработке шаманизма, алхимии и аналогичных архаических феноменов, которыми многие другие западные ученые пренебрегали, считая инфантильными суевериями, в то время как Элиаде показал, что эти последние имеют комплексную мифологическую и символическую структуру, сакральное значение и отражают глубокие экзистенциальные опыты. Ведь именно они рассказывают о душе, павшей в темницу тела (*Cratylus* 440b) и могущей освободиться из него, только практикуя философский образ жизни,

который имплицирует систематическое отделение от телесных желаний, так что в зависимости от степени этого разделения, достигнутого во время жизни, душа будет награждена или наказана после смерти тела. При этом Элиаде не только эмфазирует значение религиозного мифа, но он также полагает, что архаические и другие люди традиционной культуры признают иерархию мифов, в которой космогонический и другие первоначальные нарративы служат доми-ровыми моделями для других мифов и сопровождающих их ритуалов и значимых действий. Согласно Элиаде, хотя космогонический миф *Тимея* и разрабатывает определенные идеи, содержащиеся в *Протагоре* и *Пире*, но это тем не менее совершенно новое творение гения Платона. Знаменательно также, что это – пифагорейский *Тимей*, который в космологическом видении философа утверждает, что Демиург создал столько же душ, сколько существует звезд *(Tim.* 41dff.). Позже платоники на этой основе разработают концепцию «звездного бессмертия», которая станет доминантной с началом эллинистического периода.

Понятие архаического. Значительное количество феноменов Элиаде классифицирует под понятием «архаического», придавая ему специфическое значение. По мнению ученого, современный западный человек, даже сознательно иррелигиозный, не только несет в себе, но и выражает бессознательным, подавленным, сублимированным и непрямым образом ревитализированные мифические и символические структуры архаического, что дает возможность понять некоторые важные современные модусы человеческого существования. Более того, в различных произведениях румынский ученый утверждает, что этот архаический комплекс раскрывает и существенные платонические конструкты.

Открытие «космической религии» позже позволит Элиаде сделать вывод о существовании общей, символически организованной, органической, цикличной и мифологичной спиритуальности. Исследователь формулирует свой сущностный «примитивный» онтологический концепт: какой-либо объект или акт становится реальным лишь настолько, насколько он имитирует или повторяет архетип. Под последним понимается не столько структуры коллективного бессознательного (лишь в некоторых работах), как у Юнга, сколько, как правило, парадигматические модели, генерирующие существенные структуры и смыслы.

Таким образом, подлинная реальность достигается только их (архетипов) повторением или партиципацией к ним. Все, что не

имеет подобной модели, является «бессмысленным», т.е. не имеет реальности. Подобное воззрение на реальность, утверждает Элиаде, имеет «платоническую структуру» и формулирует в этой связи второй аспект этой «примитивной онтологии»: отмену профанического времени, его длительности или «истории» посредством имитации архетипов и повторения «парадигматических жестов». Если припомнить философию Платона, где философ также имеет интуицию вечных, неизменных идей, структурирующих реальность, в которой «имитируются» и «партипицируются» эти оригинальные чистые формы, функционирующие как нормативные модели, то платоническая основа понимания Элиаде архетипов как парадигм становится очевидной.

Подобная онтология указывает на стремление архаичного *homo religiosus* (и Платона) эскапировать и трансцендировать преходящее историческое время, чтобы обрести опыт сакрального и парадигматического измерения как подлинно реального и наполненного глубоким смыслом (55, с. 77–78). По мнению Элиаде, эта архаическая онтология с ее платоновскими структурами нашла наиболее полное выражение на Востоке, особенно, индуистском религиозном и философском опыте, так что оказывается возможным видеть параллели между подобными азиатскими, индуистскими и мистическими концептами, с одной стороны, и платоновскими и неоплатоническими – с другой.

А. Дуглас полагает, что Элиаде имеет концепцию того, что значит быть человеческим существом и жить аутентичным осмысленным существованием. И сущностные платонические структуры репрезентируют подобную концепцию. Некоторые древние синтагмы архаичной онтологии приложимы к платоническим, неоплатоническим и иным неархаическим феноменам не благодаря обобщению первых к религии и реальности вообще, а потому что архаическое иллюстрирует, но не определяет эксклюзивно универсальную теорию румынского ученого о мифе, религии и человеческой природе (55, с. 79).

Анамнесис. В своих интерпретациях архаических, религиозных и мистических феноменов, а также в описаниях современных светских человеческих существ на Западе, Элиаде часто использует концепцию анамнесиса, которая нашла свою наиболее известную формулировку в работах Платона. Anamnesis – буквально значит «воспоминание», «припоминание», Платон обозначал этим термином воспоминания души о мире идей. Один из персонажей произ-

ведения Элиаде «19 роз» определяет его как «способ придания значения событиям человеческой жизни» (55, с. 81). При этом румынский ученый подчеркивает, что платоновские понятия чрезвычайно близки австралийской спиритуальности, в которой знать – значит вспомнить. Инициация здесь предполагает длительный процесс анамнесиса для неофитов, которые не только учат секретные мифы, объясняющие все сущее, но и «вспоминают» себя в качестве одного из своих мифических предков, инкарнацией которого они являются. Для Платона философия помогает вспомнить ситуацию души до рождения, когда она созерцала идеи. Для австралийца инициация дает возможность вспомнить, что он уже был когда-то здесь, в этих местах, *in illo tempore,* будучи таким-то культурым героем. Через инициацию он «вспоминает», что *он сам* является этим мистическим персонажем, повторением самого себя, каким он был вначале как *парадигма* (55, с. 79). Таким образом, анамнесис в большей мере заключается в раскрытии знаков, символов и других скрытых феноменов как несовершенных и частичных проявлений глубинных, трансцендентных, мифических и сакральных структур. Однако посредством «вспоминания» или «узнавания» этих скрытых эссенциальных структур и значений человек обретает средства для реконструирования своей экзистенциальной ситуации, для преодоления своих временных и исторических кризисов, для внесения системного значения и порядка в бессмысленность и хаос.

В своих анализах современной жизни Запада Элиаде характеризует ее как провинциальную, бессмысленную и неспособную разрешить свои исторические и экзистенциальные кризисы. Анамнесис же, позволяя раскрыть глубокие символические и мифические структуры, часто скрывающиеся в нашем подсознании, снах, идеологиях и творениях воображения, дает возможность, полагает исследователь, креативных встреч с миром не западного другого, преодолеть наше обедненное, бессмысленное существование, партиципировать новому гуманизму, глобальному культурному обновлению (55, с. 80–81).

Современный человек, по мнению Элиаде, является результатом своего спиритуального прошлого (человеческой культурной истории, сгенерированной трансисторическими, сущностными, мифическими и символическими структурами, которые дают возможность работать с «пограничными ситуациями» и самыми глубокими экзистенциальными кризисами), а также функционированием мифических и символических структур своего подсознания.

Но, будучи пленником ограниченного исторического и культурного горизонта современного модуса бытия, люди этого не замечают.

К чему это ведет, можно, вероятно, увидеть и на примере анализа Н. Хреновым одного из аспектов дворянской субкультуры в России, глубинный слой которой составляют, по мнению исследователя, языческие элементы мировосприятия русского человека, загробный мир, в котором обитают предки. Разложение христианских ценностей «возвращало сознание к архаике, к первостихиям, к сверхъестественным силам, во власти которых находится судьба человека» (37, с. 347). Это проявлялось также в маниакальном увлечении дворян азартными играми, в которых не только проигрывались и выигрывались огромные состояния, но и проявлялись, как отмечает Хренов, «мифологические глубины бытия» (37, с. 343–345).

Азартные игры, констатирует Ю. Лотман, превращались в страсть целых поколений (признание Пушкина Вульфу: «Страсть к игре есть самая сильная из страстей»). Ученый приводит случай, когда в Москве (1802) князь А.Н. Голицын проиграл свою жену, княгиню Марию Григорьевну (урожденную Вяземскую), графу Льву Кирилловичу Разумовскому. Грандиозные состояния создавались мгновенно, в зависимости от скачков счастья, во внеэкономических областях. Скапливавшиеся в тех или иных руках огромные состояния редко сохранялись у прямых наследников более, чем в пределах двух поколений. Причудливое перемещение богатств невольно напоминало перемещение золота и ассигнаций на зеленом сукне во время карточной игры.

При этом Ю. Лотман показывает, что карты и карточная игра приобретают в конце XVIII – начале XIX в. черты универсальной модели – Карточной Игры, становясь центром своеобразного мифообразования эпохи: «Что ни толкуй Вольтер или Декарт / Мир для меня – колода карт, / Жизнь – банк; рок мечет, я играю / И правила игры я к людям применяю» (цит. по: 18).

Поскольку каждая талия представляет относительно другой независимое событие, пишет исследователь, то эффективность выбора стратегии зависит от случая. Определяя, в свою очередь, содержание этого понятия, У.Дж. Рейхман пишет: «...Сказать, что исход события определяется случаем, значит признать, что у нас нет представления о том, как он определен... Случай является синонимом <...> неизвестных факторов, и в значительной мере именно это подразумевает обычный человек под удачей» (цит. по: 18).

Таким образом, делает вывод Ю. Лотман, понтирующий игрок играет не с другим человеком, а со Случаем, и азартная игра оказывается моделью борьбы человека с Неизвестными Факторами. Весь петербургский, императорский период русской истории отмечен размышлениями над ролью случая, фатумом, противоречием между железными законами внешнего мира и жаждой личного успеха, самоутверждения, игрой личности с обстоятельствами, историей, Целым, законы которых остаются для нее Неизвестными Факторами. Азартная игра воспринималась как модель и социального мира, и универсума. Она становилась столкновением с мощной и иррациональной силой, которая часто понималась как демоническая: «...Это демон / Крутит <...> замысла нет в игре» (цит. по: 18). Людьми управляет кто-то таинственный, но чрезвычайно могущественный (см. слова призрака старой графини, явившегося Герману: «Я пришла к тебе против своей воли... мне велено...» – цит. по: 18).

Таким образом, как отдельные люди, так и целые страты общества фатально становятся игрушками неосознаваемых ими, но от этого не менее реальных «темных глубин» бытия и собственного подсознания, – что показывает важность и актуальность проблемы, которую решает М. Элиаде (*Г. Х.*).

Этот последний полагает, что посредством креативной герменевтики современное сознание может стимулироваться так, чтобы преодолеть «амнезию», познать забытое, но сохранившееся в основаниях конституированного сознания и бытия, поставить инструменты для культурного обновления и более глубокого постижения истинной природы человека и реальности. При этом в традиционных обществах речь идет о припоминании мифических событий, тогда как в историографии современного Запада – того, что имело место в историческом времени. Однако, замечает А. Дуглас, было бы ошибкой просто придать платоновское значение креативной герменевтике и анамнесису Элиаде. Так, последний не эмфазирует рациональный элемент в процессе припоминания забытых истин. Несомненно, далее, что есть смысл в утверждении румынского ученого, будто сакральное, похожее на платоновские вечные, неизменные и трансцендентные формы, или идеи, наличествует, но погребено и неопознано в нашей спиритуальной истории и в нашем подсознании. Поэтому как научное познание, так и духовный рост состоят в припоминании и признании того, что уже здесь присутствует, но позабыто, а именно сущностных, трансцен-

дентных, вневременных и внеисторических истин, которые предшествовали нашему темпоральному историческому существованию. Но при этом может возникнуть, замечает Дуглас, ложное впечатление полной пассивности со стороны конституирующих субъектов, чему, отчасти, способствуют и некоторые выражения самого Элиаде, который пишет, например, что священные знаки, образы, символы и мифы «ждут, когда их раскроют, декамуфлируют, точно припомнят» (55, с. 82). Тем не менее более адекватная интерпретация того, как Элиаде трактует раскрытие мифических и символических структур, включая анализ техник и методов анамнесиса, показывает сакральное не как нечто пассивно данное, а в качестве динамически конституированного.

Интересно, что это понимание символических структур Элиаде близко к определению символа, сформулированного П. Флоренским в одном из писем к А. Белому. В нем философ отмечает, что символы не являются чем-то условным, создаваемым человеком «по капризу или прихоти». Они, напротив, строятся «духом по определенным законам с внутренней необходимостью», что происходит каждый раз, когда начинают особенно энергично работать «некоторые стороны духа». При этом символизирующее и символизируемое связываются друг с другом не случайным образом, так что можно доказать параллельность символики «разных народов и разных времен». Символы возникают, рождаются и исчезают в сознании, но они тем не менее по сути «вечные способы обнаружения внутреннего, вечные по своей форме», хотя люди и воспринимают их лучше или хуже. «Но мы, – продолжает философ, – не можем сочинять символов, они сами приходят, когда исполняешься *иным* содержанием». Это-то иное содержание, как бы изливаясь «через недостаточно вместительную нашу личность», и выкристаллизовывается в виде символов (27, с. 463).

Более того, трансцендентное понимание символических структур в русском символизме сближается с их сакральной интерпретацией. А. Белый, например, пишет, что «представление о сфере символа, как сфере последней действительности, есть представление о божественности, не исчерпываемой никакой классификацией духов» (3, с. 393). Немецкий исследователь Х. Шталь, анализируя «оккультные письмена» в романе «Петербург», делает вывод, что писатель характеризует символизм «и как синтез разных односторонних направлений, и как трехмерную проекцию мира вечности, т.е. духовного мира, или “царства идей”. “Спираль символизма”

связывает земное с неземным измерением» (42, с. 471). При этом роль человека в концепции А. Белого не пассивна: он должен развивать свои способности мыслить, чувствовать, совершать волевые акты, должен «очиститься», чтобы самому стать «Символом», т.е. спиралью (42, с. 472).

В подтексте «Петербурга» под маской гротеска скрыт роман посвящения или «роман-мистерия». Таким образом, делает вывод Шталь, в романе «Петербург» показана «не только потребность современного человека в посвящении, но и сам роман способствует изменению сознания, побуждая читателя к более активному мышлению и усиленной восприимчивости», так как «без напряжения мысли читатель не поймет даже "первого пространства", описываемых событий. А в развитии способностей мыслить и воспринимать и заключены, согласно антропософии, предпосылки и начало пути посвящения» (42, с. 478–479).

Итальянская исследовательница А. Силард тоже характеризует романную прозу А. Белого как конституирующую сюжет для испытания «протагониста на его способность к духовному восхождению и подчиняет таким образом романную цепь событий скрытой установке на символическое воспроизведение элементов ритуала "пути посвящения." Так выявляется, – констатирует ученая, – фундаментальная проблема, определяющая эзотерическую основу творений Андрея Белого, – проблема восхождения как *пути посвящения*» (31, с. 21).

Таким образом не только выявлены сакральные и мистические элементы, изнутри организующие текст книги, но и показано, что они скрытно программируют сознание читателя в желательном для автора направлении.

Дуглас также отмечает, что *Homo religiosus* у М. Элиаде не является пассивным рецептором. Вспоминаемое и узнаваемое в символически, мифически и сакрально данном, по меньшей мере, частично детерминировано специфическими историческими и культурными условиями, так же как конституированное в качестве сакрального значения отчасти определено непосредственными, конкретными и экзистенциальными запросами. Таким образом, анамнесис и опознание следует интерпретировать как части динамического процесса раскрытия и реконституирования сакральных структур и значений.

Однако этот подход Элиаде, отмечает ученый, сам по себе не проясняет сложный комплекс философских тем и метафизических

положений у Платона. Философы продолжают дебатировать вопрос, что же мог понимать Платон под «анамнесисом», и как он относится к его теории реальности? И что точно имеется в виду под припоминанием идей или эйдосов? Каков метафизический статус реальности, которая припоминается? Каково отношение между забытой ультимативной реальностью и миром явлений? Поддерживает ли Платон концепцией анамнесиса какую-то особую метафизическую доктрину, возможно, включающую в себя даже веру в реинкарнацию, или же он ограничивается более скромными эпистемологическими притязаниями? Элиаде, считает Дуглас, под влиянием Платона генерирует смелые идеи, но не ставит перед собой цели обоснования какой-либо философской позиции.

Исследователь группирует сходство концепций Элиаде и Платона в следующих основных положениях: 1) методология первого, его герменевтика, понимание религиозности и религиозных феноменов показывают онтологический фундаментализм, сущностные структуры которого часто репрезентируют близкие характеристики к идеям Платона, поэтому возможно видеть в этих подходах предпочтение атемпоральных, нон-исторических и универсальных сущностей, функционирующих на очень высоком уровне абстракции; 2) как и Платон, Элиаде является эпистемологическим и метафизическим идеалистом. Можно также отметить, что они оба отвергают идеалистический субъективизм и придерживаются эпистемологического и онтологического реализма, утверждая объективную реальность эссенциальных, символических, мифических и космических структур и значений; 3) Элиаде и Платон признают значение мифологического модуса бытия. В отличие от Аристотеля, который интерпретировал смысл мифа как чего-то вымышленного и фальшивого, Платон понимает, что миф может открывать и выражать значения, которые непостижимы для концептуального, рационального анализа. В подходах же Элиаде миф играет более центральную и сущностную роль, чем даже в философии Платона (55, с. 83).

Далее, в отличие от большинства позднейших систем философии Запада, у последнего имеет место сущностное слияние эпистемологии и онтологии: чтобы познать благо, следует быть хорошим человеком и вести добродетельную жизнь. Как личностно, так и социально философия необходима, если человеческие существа должны создать лучший мир, чем существующий. Аналогично и Элиаде, отмечает Дуглас, в своей работе вдохновляется пассионар-

ностью, которая выходит за рамки «объективного» знания. В его экспектационном образе правильное изучение религии, часто отождествляемое с «креативной герменевтикой», должно привести к осмысленному и значимому существованию, преодолевая, тем самым, современные экзистенциальные кризисы и западный провинциализм, что должно вести к культуральному обновлению и новому глобальному гуманизму. Более духовные герменевтические техники в духе платоновской майевтики, по мнению румынского ученого, должны пробудить и обновить сознание современных людей, дать рождение новому человеку, который преодолеет нынешний исторический и экзистенциальный релятивизм, нигилизм и культурный провинциализм (55, с. 84).

Для Элиаде человеческие существа не могут определяться как рациональные, так как, по его мнению, рациональное не является существенным для человеческой природы, ибо оно – нереально. Румынский ученый оппонирует здесь взглядам Платона и Просвещения как слишком узким и «провинциальным». Кроме того, этот философский рационализм часто выражает себя в деструктивных и дегуманизированных формах крайнего редукционизма. Подобное иерархическое привилегирование рационального фрагментирует и обедняет человеческую реальность. Для Элиаде человеческое существо – это вся личность, включая эмоции, страсти, воображение, символизацию, сны и фантазии, дорефлексивное, подсознательное и транссознательное. То, что большинство философов отбрасывают или недооценивают как нонрациональное или иррациональное, часто раскрывает полные смысла измерения реальности, которые недоступны рациональному уму. Для Элиаде антитетично стремление Платона и большинства философов отчетливо видеть истину. Он придает большое значение тайне, двусмысленности, парадоксу, противоречию и мистическому, которые противятся как редукции, так и определению в точных рациональных терминах, являясь в то же время существенными для схватывания истины и реальности. Люди никогда не видят всю истину отчетливо: ни в терминах созерцания идей Платона, ни в верификации самосодержательных позитивистских «фактов». В этом Элиаде близок к подходам М. Ганди; многим экзистенциалистам; Мерло-Понти и другим феноменологам, для кого истина всегда перспективна, а наши притязания на нее всегда ситуативно обусловлены, неполны и открыты. Сакральное и его символические манифестации никогда не открываются с полной и окончательной ясностью. Оно скрывается и ка-

муфлируется как существенная структура своего собственного модуса раскрытия. Символические выражения и ревелирования всегда являются частичными, неполными оценками мультивалентных символических систем, которые предлагают потенциал для неисчерпаемого, нового, креативного и структурного пересмотра своего значения.

У Платона философ созерцает истину только после трансцендирования изменчивого мира ниже Разделяющей Линии или же после оставления Пещеры с ее прыгающими тенями. Сократ занят проблемой, как транслировать универсальную, неизменную истину, мир верных идей большинству людей, живущих под Разделяющей Линией, в Пещере и ошибочно полагающих свою истину в изменяющихся перцепциях и эмоциях, чистых верованиях и мнениях. Но Элиаде так не думает.

Для него человеческие существа не постигают истину и реальность, трансцендируя относительный мир переменчивых ощущений, эмоций, созданий воображения и других форм экзистенциальной жизни. Сакральное всегда манифестируется через профанное. Трансцендентное инкарнируется и парадоксальным образом выражается внутри Пещеры и ниже Разделяющей Линии. Элиаде очарован новыми формами и вариациями, неисчерпаемой, символической. мультивалентной креативностью, богатством, осмысленностью и творческой потенцией конкретной, экзистенциальной жизни, проживаемой в Пещере и ниже Разделяющей Линии. Неизбежным вызовом, существенным для нашего человеческого модуса бытия в мире, является необходимость жить полной, творческой, полной смысла жизнью именно в Пещере, дешифруя и раскрывая трансцендентные, символические, мифические структуры, значения и реальности, которые сокрыты и закамуфлированы в нормальные пространственные темпоральные эмпирические и исторические реальности (10, с. 86).

Для Платона подобные вещи являются дофилософскими и не имеют реальности. Но для Элиаде они важны и являются существенными для его методологии, герменевтических структур и интерпретаций значений. Последний эмфазирует комплексность динамической роли перцепции, воображения, креативности субъекта и необходимости интеракции между конституирующим субъектом, диалектикой нуминозного или структурного процесса сакрального откровения и существенных символических структур, которые раскрывают глубокий экзистенциальный смысл. Сакральное понима-

ется Элиаде как данный динамичный и конституированный комплекс, а диалектикой первого оказывается динамичный комплексный процесс трансфигурации и трансформации. Мифические и символические структуры при этом артикулированы не как чистые формы Платона, а как незавершенные и открытые, данные людям таким образом, который требует их активного участия как конституирующих субъектов. Имеющиеся синтагмы творчески переоцениваются и реконституируются конкретными живыми человеческими существами. Люди не абстрагированы от и не трансцендируют своих конкретных экзистенциальных ситуаций, чтобы увидеть некую трансцендентную истину. То, что мы видим как «данное» и что конституируем как значимое и осмысленное, суть часть комплексного диалектического процесса, который по меньшей мере отчасти детерминирован нашей особой ситуативностью в мире и нашими партикулярными экзистенциальными заботами (55, с. 86).

Другим специфическим отличием Платона от Элиаде является радикально больший статус, придаваемый последним «природе» и «космосу» (детальный анализ разнообразных и двусмысленных значений этих терминов в работах Элиаде Дуглас дает в четвертой главе своей книги «Миф и религия у Мирче Элиаде», – 56, с. 101–105), которые занимают центральное место в методологии и интерпретациях сакральной, архаической религии, «космической религии», религии вообще, символизме, мифе и человеческом модусе бытия в мире. Большинство исследованных Элиаде символов являются либо космическими, либо природно-ориентированными. А религия и миф интерпретируются как функции, дающие возможность человеческим существам соединиться и гармонизироваться с естественными феноменами и ритмами природы, как позволяющие хомо интегрироваться в качестве части упорядоченного, структурированного, преисполненного смысла космоса. В связи с этим Элиаде критикует иудео-христианские исторические религии за обеднение понятия природы сакрального. Во многих работах он характеризует экзистенциальный кризис современного человечества в терминах отделения и отчуждения от феноменов природы, космических ритмов и циклов, видя в восстановлении более гармонических отношений с природой и в космизации или реконституировании людей как интегральной части когерентного, осмысленного космоса существеннейшую часть преодоления современных кризисов.

Особое внимание Элиаде уделял также индуистской и иным формам мистицизма, оценивая подобные мистические феномены как действие на наивысшем уровне истины и реальности. Хотя возможно предложить достаточно мистическую интерпретацию платоновского созерцания идей, спиритуальный мистицизм Элиаде часто трансцендирует сам уровень философской рефлексии. Румынского ученого привлекают их комплексные, глубокие, мистические и символические структуры, дерзкое стремление сакрализовать, унифицировать или даже трансцендировать весь космос. Тем не менее, считает Дуглас, все это не может суммироваться под философским критерием истины и реальности Платона (55, с. 87–88).

Элиаде и неоплатонизм. Элиаде, отмечает исследователь, проявляет все больший интерес к неоплатонизму, начиная с раннего платонизма. Во время первого периода неоплатонизма, определяемого Плотином (204–270), Элиаде поддерживает стремление последнего подняться выше Платона посредством установления принципа, превышающего Ум («Единое»). Еще более созвучно с его подходом следующий период неоплатонизма, маркируемый Ямвлихом и Сирийской Школой (ок. 245–325), которые отвергли самодостаточность одной философской рефлексии и указывали на роль теургических ритуалов и магии, – подхода, которому следовали поздние неоплатоники. Наконец, больше всего Элиаде интересовало ренессансное развитие неоплатонизма, особенно, Флорентийская Академия, хотя его интерпретация этого развития необычна. Уже в своих юношеских работах румынский ученый выражал свое недовольство современным западным «провинциализмом», что мотивировало его к исследованиям в Италии в 1928, когда Элиаде готовил свою магистерскую работу о «Итальянской ренессансной философии от Марсилио Фичино до Джордано Бруно». Анализируя фигуры Фичино (1433–1499), Пико (1463–1494), Бруно (1548–1600) и герметизм, ученый пишет о глубоком недовольстве, оставляемом схоластической и средневековой концепциями человека и универсума.

Это была не только реакция против «чисто западного» Христианства, но и стремление к универсальной, трансисторической и примордиальной религии (55, с. 89). Элиаде интересовался ренессансным открытием платонизма и неоплатонизма. Но еще больше его очаровывало то, к чему западные ученые стремились перейти. Козимо Медичи дал Марсилио Фичино для перевода манускрипты

Платона и Плотина. Позже он же приобрел греческую рукопись *Corpus hermeticum* и попросил Фичино немедленно перевести его.

Таким образом, Фичино перевел и сделал доступным герметический корпус, приписываемый египетскому мудрецу Гермесу Трижды Величайшему до того, как он перевел первых двух. Согласно Элиаде, этот факт имел глубокое воздействие на философию Ренессанса и триумф флорентийского неоплатонизма. Хотя неоплатонизм Ренессанса обычно стремился инкорпорировать материал *Corpus hermeticum* и иные инновации в рамки эксплицированного, более универсалистского христианского контекста, эти инновации значительно изменили ранний неоплатонизм.

А. Дуглас отмечает, что именно они привлекали Элиаде гораздо больше, чем традиционные греческая или христианская философия и теология, так как содержат поиск древнейшего универсального откровения и духовности, которые не только включают в себя, но и предшествуют иудаизму, Христианству, Платону и греческой философии, имя своим источником мифические, мистические и магические откровения Востока, Египта и Персии. Эти инновации распространяют не только гуманизм и смелый синкретизм, который инкорпорирует «египетскую мудрость», древнейшие культовые традиции, но и новую «экзальтацию человеческого условия», в которой «теозис человека – характерная тенденция гуманистов – все больше находит свою инспирацию в парахристианском неоплатонизме и герметизме» (цит. по: 55, с. 90). Они несут также религиозный универсализм и новый гуманизм, которые обеспечивают прорыв узкого провинциализма, устанавливают корреспонденции макро- и микрокосмоса и создают в мире более гармоничные отношения.

Заключение. Выводы Алена Дугласа таковы: хотя и у Элиаде много платонического, но он еще ближе к неоплатоническим интерпретациям и разработкам платонизма, чем, собственно, к философемам самого Платона, у которого первого интересует не столько философский анализ, сколько, прежде всего, раскрытие в философии последнего архаического модуса бытия и онтологии, которые предшествовали Платону. При этом не только архаические феномены обнаруживают платоническую структуру, но и эта последняя, в свою очередь, показывает нечто из «универсального», которое трансцендирует ее специфический философский контекст и анализ. Аналогично и неоплатонизм Ренессанса интересовал румынского ученого не так своим специфическим философским ана-

лизом, как тем, что открывалось и трансцендировало его особый контекст: жаждой религиозного универсализма и предвечного, стремлением к преодолению узких и провинциальных ограничений исключительно рационального анализа, историзма, традиционной религиозной эксклюзивности, а также использованием герметизма, магии и иных инноваций, которые обычно игнорируются или опускаются модернистским Западом, но которые тем не менее раскрывают глубокие мифические и символические структуры и смыслы (55, с. 90).

Какое существенное воздействие эти проигнорированные положения (герметического, мистического и гностического содержания) оказывают даже на современное ученое и просвещенное сознание, можно видеть на материалах следующей главы настоящего обзора.

5. ИДЕИ ГНОСТИЦИЗМА И ФИЛОСОФСКОЙ МИСТИКИ В РЕФЛЕКСИИ ПОСТМОДЕРНИЗМА

Здесь рассматривается репрезентативное влияние мистических и гностических идей на мышление раннего М. Хайдеггера, философско-теологические взгляды Г. Йонаса и философско-гностическая концепция происхождения, цели существования и предназначения человека известного писателя, политического деятеля и социального мыслителя Э. Лимонова.

Рассматривая вопросы феноменологии и теологии в ранних работах М. Хайдеггера, С. Коначева (12) анализирует и описание философом феномена мистики, который он противопоставляет рационализированию религии. Мистика понимается Хайдеггером как «форма выражения религиозного переживания», в котором смысл божественной реальности переживается не как логический, а как телеологический. В оптике мистической традиции жизнь оказывается метафизическим напряжением, притяжением к трансцендентному (12, с. 85–86). Мыслитель, пишет Коначева, в поисках ответа на вопрос, как конституируется религиозная предметность, обращается к иррациональным доктринам Майстера Экхарта, в которых познается допредметное и в принципе неопределяемое, – к Абсолюту. Бог может стать предметным только для подобного себе («подобное познается подобным»), поэтому у Экхарта процесс позна-

ния становится освобождением души от множественности и возвращением к своим корням.

В мистической концепции познания, по Хайдеггеру, «ты можешь познать только то, что ты есть», поэтому особенно ценным является концепция Майстера Экхарта о рождении Логоса, Сына Божьего в человеческой душе в реальном единении человека с Богом, когда Он порождает первого как своего Сына. При этом акцентируется темпоральный аспект божественного излияния в творении. Человеческая душа также участвует в Его рождении, соработает в актуализации Бога. Основу личности человека, согласно Экхарту, составляет «искра души», «глубочайшим образом соединенная с бездной божества» (12, с. 86), поэтому предметность религиозного переживания определяется не метафизическим противопоставлением субъекта и объекта, а ультимативным единством оснований души и Бога, в котором я есть Он и Он есть я.

Рассматривая далее анализ Хайдеггером двух посланий св. апостола Павла, Коначева указывает, что для последнего условием возможности стать тем, кто он есть, оказывается акт веры, «принятие слова». И ядром его собственного богословия, «определившим многие темы, понятия, подходы к ветхозаветной традиции, была мистическая встреча по дороге в Дамаск» (12, с. 98).

Таким образом, именно мистическое событие, опыт прямой коммуникации с воскресшим Иисусом Христом, оказывается причиной не только радикальной экзистенциальной трансформации ревнителя иудаизма Савла, безжалостно преследовавшего христиан, в пламенного апостола и аутентичного христианина Павла, но и становится основой, «ядром» его теоретичесих воззрений, его богословия, которое является одним из краеугольных камней и современной христианской теологии. По-видимому, этот факт должен рассматриваться как свидетельство важности мистических оснований религиозной веры в христианстве. Но и в иудаизме имеются аналогичные факты: например, обращение Бога к Моисею из «пламенеющего куста», контакты с Ним Иезекииля и других пророков. Не менее мистичны в исламе и сеансы коммуникации Мухаммада с Аллахом, явления ангелов и архангела и т.д. (*Г. Х.*).

При этом, отмечает исследовательница, хайдеггеровская интерпретация, ориентированная исключительно на структуры изначальной временности, которые содержатся в фактическом жизненном опыте, «этой предпосланности» как будто не замечает (12, с. 98–99). Тем не менее, подчеркивает С. Коначева, изучение фено-

менологии вместе с анализом «живого духа мистической традиции» в конце концов приводит самого Хайдеггера к институциональному разрыву с католицизмом (12, с. 86) и сближению с протестантизмом.

Таким образом, по существу показано, что глубокое исследование и ассимиляция мистических концепций, понимание их истинности и экзистенциальной значимости для существования и духовного пробуждения человека (феноменология в этом процессе явно играет подчиненную роль) радикально меняет даже религиозные взгляды выдающегося философа нашего времени (*Г. Х.*).

Но не менее интенсивное воздействие оказывают на сознание и концепции современных исследователей и гностические идеи. Рассматривая в своей статье борьбу Ганса Йонаса, известного ученого, с пониманием мира как равнодушного к человеку, Ф.Й. Ветц (87) показывает, что Йонас постоянно опирается на теологические допущения, создавая миф, который должен удовлетворять трем условиям: 1) согласовываться с данными современной науки; 2) принимать во внимание трагический опыт Аусшвица; 3) выражать разработанный в этике ответственности каталог обязанностей человека перед природой. Ф. Ветц не пишет, что эта конструкция оказывается также современной вариацией философско-гностического мифа, но это и так становится очевидным из дальнейшего изложения (*Г. Х.*).

Г. Йонас допускает, что некий Творец установил начало мира, а затем полностью самоустранился из начавшего развиваться с Большого Взрыва Универсума. В его текстах можно также прочесть, что божественная Первооснова сама отреклась от собственного бытия, чтобы мог существовать мир, что Бог отдал свое существование последнему, а Себя вовременил и поместил по сю сторону, претворив тем самым мир в становящуюся Божественность, – идея, которая, замечает Ветц, напоминает о поздней философии Шеллинга и Шелера. И, можно еще заметить, формально восходящая, по-видимому, к древнегреческой мифеме о погибшем Дионисе, из праха которого и были созданы люди. – (*Г. Х.*).

После отказа Бога от своего существования в пользу становящегося Универсума в этом последнем теперь все происходит имманетно, без вмешательства какой бы то ни было трансцендентности. Бог не вложил в первоматерию никакого мирового плана, кроме стремления к высшему развитию, на которое Он сам теперь не имеет никакого воздействия: все идет от начального Биг Бэнга и

далее само, без плана, готовым к высшему прогрессу, благодаря страстному влечению, которое Йонас именует при случае космогоническим Эросом. Этот последний пользуется любой возможностью, чтобы произвести нечто новое и всегда более высокое (87, с. 28).

Конечно, с самого начала было в высшей степени невероятно, чтобы где-то в безмерном Универсуме с его бессчетными галактиками и звездами из водной субстанции и гелия когда-либо могли возникнуть жизнь и Дух, хотя бы они и были тайно вожделенной целью отдавшегося возникшему миру Божества. Но тем более значительно их неожиданное появление из глухих бездн материи в ходе эволюции и поэтому тем ценнее их существование.

Этот миф со своенравным образом Бога кажется отчужденным, действует непривычно, не соответственно времени, хотя и стремится соответствовать требованиям настоящей эпохи, так как Йонас хочет метафизически так продумать целое мира, чтобы ни в чем не исказить естественнонаучных знаний о нем. Разумеется, пишет Ветц, при этом приходится отказаться от представления о заботливо пекущемся о мире Божестве, ибо законы первого не терпят никакого вмешательства со стороны какой-либо трансцендентной силы. Таким образом, ценой согласования образа Бога с научной картиной мира оказывается идея божественной заботы о человеке и мире.

Аналогично и с опытом Аусшвица: вопли страха и ужаса брутально убиваемых евреев ставят вопрос, что за Бог мог допустить такое? Йонас отвечает лаконично: Тот, Который не всесилен, а отрекся от своей мощи и выдал Самого Себя миру и вместе с ним его погибели. Поэтому можно сказать: где бы в мире ни происходили чудовищные деяния, не Бог оставляет человечество на произвол, а, напротив, оно Его (87, с. 28).

Ученый указывает, что причиной отказа Йонаса от концепции заботливого Бога является именно его ясное сознание того, насколько проблемно перед лицом ужасов Аусшвица и огромного числа научных открытий обращение к мифо-метафизической понятийной форме. То, что он принимает во внимание оба этих фактора в и без того очень осторожно проводимых рассуждениях, несомненно, является достоинством, но, в то же время ведет во все большей мере к опустошению и обеднению традиционного понятия Бога, так что в конце концов нельзя не спросить, пишет Ветц, не лучше ли вообще отказаться от веры в Бога, чем нагружать Его столь многими оговорками (87, с. 29)?

Но для Йонаса такая теология важна тем, что добавляет его этике ответственности дополнительное значение. Ведь если инстанция, за которую и перед которой человек испытывает ответственность, это не только самоутверждающаяся природа, а и становящийся Бог, то категорически обязывающее требование сохранения и ухода за природой умножается еще более. Отныне творить зло людям и природе, делает вывод Ветц, значит ранить самого Бога и, напротив, относиться к ним заботливо – значит спешить на помощь становящемуся и страждущему Богу. Таким образом, в качестве Абсолюта мир сейчас – это вообще наиважнейшее, совершенно не безразличное, к чему люди поэтому ни в коем случае не должны относиться равнодушно.

Эмфатическое влияние гностических идей очевидно и во взглядах известного писателя и политического деятеля Э. Лимонова. Рассматривая в своей книге «Ереси» (16) наиболее важные философские вопросы: 1. Кто я? Откуда и зачем я пришел? Кто меня создал? В каком отношении я нахожусь с этой многообразной Вселенной? 2. Какова истинная природа моего существа? Какова истинная природа проявленного мира и в чем его причина? 3. Чем мы должны руководствоваться в своих действиях, пока живем в физическом теле? Продолжаем ли мы жить после смерти? – Исследователь пишет, что «наиболее древние ответы на эти вопросы должны быть наиболее ценны, потому что в отдаленные времена память человечества была свежее, и, вероятнее всего, мы знали то, о чем позднее забыли». При этом, по его мнению, наиболее древние ответы на эти фундаментальные вопросы дают религии. Но прежде чем обратиться к рассмотрению сакральных текстов классических религий, Э. Лимонов анализирует человека с точки зрения теории эволюции, согласно которой «человек получился случайно», «как удачный мутант», отмечая, что даже при таком подходе заметны фундаментальные отличия человека от животного мира. 1. Человек один обладает разумом и сознанием. 2. Другое странное отличие человека от фауны – отсутствие у человека естественных врагов, ведь установлено, пишет писатель, «что в мире животных все поедают всех. Львы поедают антилоп и буйволов. За зайцами охотятся лисы и волки, и крупные хищные птицы; мышами питаются и совы, и лисы, и домашние кошки», но «почему никто не поедает и не поедал человека? Он что, исключение из законов природы?» – спрашивает писатель. Человека умерщвляли дикие звери, но целенаправленного видового врага, специализировавшегося в поедании

людей, не существует в природе. И никогда и не существовало – палеонтология также не оставила подобных доказательств. 3. И, наконец, третье основное отличие Лимонов видит в том, что «вид человеческий» не включает в число своих инстинктов табу на внутривидовое убийство: человек убивает себе подобных, убийство человека человеком – рядовое, непримечательное преступление в современной судебной практике, не говоря уже о бесчисленных войнах, которые ведут между собой люди.

Поэтому Лимонов заключает, что человек – разительное исключение из законов природы, так что можно предположить, что он вообще не из природы, хотя и походит на приматов. Но это обстоятельство можно объяснить тем, что его создали на основе фауны Земли. Или фауну Земли, а именно ее приматов, создали по модели человека.

Мировые религии настаивают на сотворении человека. Э. Лимонов анализирует источники о сотворении человека в священных текстах иудеев, христиан и мусульман, показывая их существенную близость в этом вопросе. Так, в Книге Бытия (гл. 1, стих 24 и далее), где речь идет о сотворении человека, все создано: Земля, человек, животные и растения. Бог создал Человека по образу и подобию Своему. Он создал его уже самцом и самкою. «Он создал их». При этом, считает писатель, Книга Бытия излагает две версии Сотворения Человека: по образу и подобию Бога и из праха, куда нужно было вдыхать дух жизни (гл. 2).

Аналогично в Коране – священной книге мусульман: Сура VII, стих 54: «Воистину, ваш Господин есть Аллах, кто создал небеса и землю в шесть периодов времени, и Он тверд во власти; Он бросает покрывало ночи на день, который преследует без отдыха, и Он создал солнце и луну, и звезды и сделал их послушными Своему повелению. Воистину, Он Творец и Повелитель, благословен Аллах, Господин миров. Сура XXIII, стихи 12–14 (12). И действительно, Мы создали человека из экстракта глины (13). Затем Мы сделали его маленьким зерном в крепком охранительном месте (14). Затем Мы сделали зерно комком крови, затем Мы сделали комок крови куском плоти, затем Мы вделали в кусок плоти кости, затем Мы покрыли кости плотью. Затем Мы потворствовали это вырасти в другое творение, так что будь благословен Аллах, наилучший из создателей!» (цит. по: 16).

Итак, резюмирует Э. Лимонов, как в иудаизме, так и в христианстве общая для них Книга Бытия дает сразу два варианта созда-

ния человека. *Первый* (здесь и далее курсив Э. Лимонова. – *Г. Х.*): по версии главы 1 Библии-Торы, Бог создал Человека *последним,* по образу и подобию Своему. Создал сразу самца и самку, мужчину и женщину. *По второй* версии, глава 2 Библии-Торы, Яхве-Элогим создал Человека из праха земного *первым*. И исследователь приводит другой перевод из Бытия, глава 2: «И образовал Яхве Человека («Адам») из праха земного («адам'а»), и вдунул в ноздри его дыхание жизни, и стал Человек душою живою («нефеш» – душа)», – подчеркивая, что, по версии второй главы, еще не было ни кустарников, ни травы, ни животных, только созданы были Земля и Небо. Второй вариант, считает Лимонов, явно более старый: он не антропоморфичен, Бог не создает человека по образу и подобию Своему, и он ближе к древнешумерским мифам, – похожие фрагменты есть в поэме «Энума Элиш» («Когда вверху»).

Коран мусульман, в сущности, представляет ту же вторую версию создания человека, что и глава II Книги Бытия, детализируя фазы создания: вначале комок глины, затем зерно, затем кусок плоти, вделывание в кусок плоти костей, покрытие костей плотью. Указывает исследователь и на различия в создании женщины. Кроме того, он обращает внимание на место в Коране сура XXV, стих 54, где написано: «И Он есть тот, кто сотворил человека из воды, затем Он сотворил ему кровное родство и брачное родство. Господь ваш – Могуществен!», – спрашивая: «Из воды?» Но ведь ранее говорилось – из черной грязи, глины.

Упоминает Э. Лимонов также об «Эпосе о Гильгамеше», тиране из шумерского города Урук, в котором богиня Аруру делает из глины и слюны волосатого, едящего траву гиганта Энкиду.

Анализируя собранный материал, писатель отмечает, что создание человека в главе 2 Книги Бытия (единое для двух религий, для иудаизма и христианства) и описание создания человека в Коране, в частности в суре XXIII, стихи 12–14, удивительно напоминает осуществление какой-то медицинской, но также магической операции. Налицо как многочисленная атрибутика, материалы и инструментарий, так и странная черная глина (грязь, прах), «что обладает сильным звуком». Глина превращена в сгусток, в «зерно в крепком охранительном месте». Что это за место? – спрашивает исследователь. Оболочка? «Плетенка» из шумерской клинописной поэмы? «Зерно» затем превращено в «комок крови». Операция колдовства или «зерно» было уже зародышем, фетусом? Затем «комок крови» вырос в «кусок плоти».

В Книге Бытия, в главе 2, Бог анастезирует Адама, усыпляя его, для того, чтобы *выломать* из него ребро и сделать женщину. В Коране, в 14-м стихе суры XXIII, «Мы» *вделывают* кости в «кусок плоти» и «покрывают кости плотью». (Так в Коране: «Мы». Либо это множественное число, либо Аллах обращается к себе во множественном числе.) «И в Книге Бытия есть, – отмечает Э. Лимонов, – акт покрытия костей плотью, когда Бог наращивает плоть на ребро, взятое от Адама. По сути дела, клонирует женщину из мужчины». Нет сомнения, что и в Книге Бытия, глава 2, и в Коране, сура XXIII, стихи 12–14, записаны смутные, но достоверные воспоминания о когда-то произошедших реальных событиях. Иначе как объяснить, почему три великие мировые религии и еще более древние шумерские мифы имеют одни и те же поразительные детали? Описания создания Человека нужно понимать буквально, делает вывод исследователь. Ведь и современное состояние науки уже позволяет искусственное оплодотворение, более того, ученые вплотную подошли к клонированию человека.

Тем более могла сделать это иная, высокоразвитая цивилизация, пишет Э. Лимонов, которая достигла и более высокого уровня развития задолго до момента сотворения ею человека. Иначе «откуда еще появился на планете совершеннейше ей чуждый вид человека?!». Таким образом, человека сделали некие сверхсущества при помощи каких-то технологий, к которым само человечество также стремительно приближается, а описания создания человека в Книге Бытия (глава 2) и в Коране (сура XXIII) суть достоверные воспоминания о создании биороботов сверхсуществами, т.е. люди являются биороботами.

При этом писатель полагает, что человека создала именно группа сверхсуществ, потому что и в Коране, и в Ветхом Завете присутствует «сильно выраженное» местоимение «Мы». Встречаются места, не оставляющие сомнения, что создателей было как минимум несколько. В частности, после грехопадения человека Яхве говорит: «И сказал Господь: “вот Адам стал как *один из нас*”». «Один из нас» четко указывает, что их была группа. Другой пример: глава 1 Книги Бытия, стих 26: «И сказал Бог: “Сделаем Человека по образу Нашему…”» Он мог бы сказать «сделаю Человека по образу Нашему», но Он сказал «сделаем». В Коране на месте сотворения биоробота, пишет далее Лимонов, ассистирует целая группа ангелов: Аллах требует от них поклониться человеку, «халифу» (управляющему) Земли, они исполняют, хотя и без особого

желания. Злой Иблис отказывается. В главе 6 Книги Бытия появляются некие «сыны Бога». Значит, у Бога (сверхсущества) была семья (сверхсущества). «Сыны Бога стали брать человеческих дочерей в жены». Потому «великаны были на Земле в те дни». Таким образом, то, что Создатель был не один, а их было как минимум несколько, очевидно. Священные книги не говорят конкретно о времени сотворения бесплотных сил. Однако есть косвенные указания, что они были сотворены прежде человека и прежде вещественного мира. В Писании ангелы именуются духами. Святой Иоанн Дамаскин пишет: «Надлежало сотворить прежде всего умную сущность, потом чувственную (твари) и после уже из той и другой сущностей – человека» (цит. по: 16).

Однако ни Коран, ни Тора не повествуют о создании ангелов: умной сущности. Вероятнее всего, считает исследователь, их никто не создавал. Имея такую же бестелесную природу, что и Создатель, они на равных создавали человека, может быть, только Главный Создатель имел больше творческой силы, чем они.

Далее, основываясь на текстах Книги Бытия и Корана, Лимонов исследует эпизод грехопадения, приходя к выводу, что «поедание Евой и потом Адамом плода с Дерева Познания Добра и Зла», с одной стороны, невозможно интерпретировать однозначно, но тем не менее, с другой стороны, можно «с уверенностью сказать», что это было единовременное овладение познанием, приобретение, «вживление познания в прародителей» путем принятия (поедания) – в данном случае некой субстанции, содержащейся в плодах этого дерева. Вероятнее всего, Змей (не кто иной, как падший ангел), искусив прародителей, передал им через плод дерева Познание. Иоанн Дамаскин так определяет ангелов: «Ангел есть природа разумная, одаренная умом и свободной волей». А «Бог» священных книг, заключает Лимонов, это, по-видимому, «личина, которую надели на себя Создатели, пытаясь заставить человечество служить своим целям». По его мнению, Создатель проявляет жестокость ко всем трем протагонистам грехопадения: к змею – меньшую, к женщине («в муках ты будешь рожать сыновей») – бóльшую, но особенно злую – к Адаму («проклята земля из-за тебя», «в муках ты будешь питаться», «вернешься в землю, из которой ты взят, ибо прах ты и во прах возвратишься»), которого лишает и возможности бессмертия. Но что же получили Адам и его жена, откушав плод с дерева познания добра и зла? За что так жестоко покарал Создатель прародителей человечества? Какой грех был совершен прародите-

лями? Исследователь отвергает мнение, что это был грех, лежащий в половой области, так как глава 1 Книги Бытия, стих 28, его полностью опровергает: И благословил их Бог, и сказал им Бог: «Плодитесь и размножайтесь» (разгневаться на им же самим разрешенное «плодитесь» Создатель не мог).

Тем самым, заключает Э. Лимонов, речь идет «о разуме, переданном через Змея – падшего ангела». Поев плодов с дерева в центре Сада, Адам и его жена обрели разум и, как следствие, – сознание. Они осознали свое состояние. То, что они надели на чресла пояса из листьев, – только одно из следствий появления у них разума. Но они еще и спрятались от Создателя. Отведав плодов с Древа Разума, Адам и его жена, считает исследователь, попросту испугались Создателя и толпы его ассистентов. И не потому ли, что приобретенный разум дал им возможность понять «нехороший умысел Создателя по отношению к прародителям», а через них и ко всему «виду человеческому», только что Им созданному?

Ни в иудаизме, ни в исламе портрета Главного Создателя не существует. Более того, указывает писатель, существует запрет на изображение Создателя. При попытках представить себе Создателя (в христианстве запрета на изображение Его не существует) появляются антропоморфизмы и антропопатизмы, но даже в подобных случаях, в рассказах о явлениях Создателя, в которых Он приобретает человеческий облик, авторы ограничиваются упоминанием об обобщенных и неясных очертаниях, всегда избегая непосредственного описания облика Создателя. И Он Сам высказывается о нежелании, чтобы Его изображали в Книге Исхода (глава 20, стихи 3–5). На этом основании Э. Лимонов делает предположение, что Создатель мог быть и не антропоморфным, а иметь иную, в том числе и устрашающе нечеловеческую форму («А не выглядел ли Он как металлический либо костяной паук, либо некой сороконожкой? Ведь формы высшей жизни могут быть многообразны») (16).

Что касается ангелов, то Афанасий Великий, Григорий Богослов и Иоанн Златоуст считали их бестелесными. Однако отцы VII Вселенского Собора указывали, что один только Бог бестелесен и невидим. «Что же касается *разумных сил* (!!!), то они не всецело изъяты от телесности и не безусловно невидимы, будучи одарены тонкими, воздухообразными или огненными телами, в которых они неоднократно являлись и были видимы».

Таким образом, Лимонов приходит к выводу, что «человек, конечно, биоробот», «робот уже только потому, что не знает, кто

его создал, и не знает, зачем его создали». Наши создатели могли сообщить предназначение человечества, полагает исследователь, но скрыли его и очень тщательно. «Почему? Потому что оно ужасно?» И дальше, анализируя «великолепную систему размножения» человека по схеме: «похоть, вызванная запахом и формами самки, – движения члена во влагалище – эякуляция – сперма, сперматозоид, прилипший к стенке матки», отмечает, что из всех элементов «сперма – самый чудесный», так как в одной микроскопической капле – огромное множество предполагаемых к осеменению сперматозоидов. А это свидетельствует, что создателям несомненно было нужно «поголовье человеков, их множество». Иначе не объяснимы эти миллионы сперматозоидов. Предполагать, что создатели даром дали людям всю планету – «глупо, это невыносимый человекоцентризм». Во Вселенной, считает Лимонов, «нет морали, нет ничего доброго, как и злого. По сути своей Вселенная безжалостна и неумолима». Поэтому люди были нужны Создателям, но для какой-то их цели. Какой же? Отмечая, что «все поедают всех на планете Земля», «в результате чего большая часть существ оказывается в желудке у человека», исследователь констатирует, что Земля действительно была отдана человеку для размножения и заселения. Но Создатели сотворили человечество для своих нужд, а именно, пишет Лимонов: «Я полагаю, что они нас поедают. Мы их энергетическая пища. Они и вывели нас как пищу для себя, использовав как основу фауну Земли, ее элементы» (16). По его мнению, люди – существа, изобретенные сложной цивилизацией, контролирующей планету Земля и, возможно, еще несколько планетарных систем. Создатели – это энергетические сверхсущества, которые населяли и сейчас населяют Великий Хаос (вероятно, имеется в виду вакуум. – *Г. X.*), простирающийся во всех направлениях от Земли. На Земле они никогда не жили, так как их «энергетической субматериальной сущности Земля была не нужна». Они всегда «висели» и жили в Хаосе, питаясь «как бы всасывая в себя живую энергию». Энергетические сверхсущества – это, вероятнее всего, плазматические сгустки. У них нет желудочно-кишечного тракта, «они приспособлены к потреблению энергии в чистом виде», поэтому им недоставало звена между фауной Земли и возможностями потребления энергии, которые были у них. Тогда они создали недостающее звено, человека, из элементов той же фауны Земли, но снабдили его центром аккумулирования энергии – душой. Лимонов ссылается на йогов, по мнению которых душа человека, когда она

покидает тело, выходит через его темечко и присоединяется к всеобщему энергетическому полю. По версии писателя, это и есть поле Сверхсуществ – Создателей людей. Таким образом, смерть человека – «это операция по зарядке чьих-то аккумуляторов, а именно Сверхсуществ». Тем самым предназначение человека – умирать, а его духовная энергетика заряжает аккумуляторы наших создателей, что, по мнению исследователя, продолжается уже, примерно 7 тысяч лет. Создатели не намеревались дать бессмертие, потому что им нужна смерть людей, и они не намеревались дать человеку разум, потому что не хотели, чтобы последний стал понимать свое положение, сознавать и передавать опыт другим. Создатели, вся их группа, утверждает Лимонов, надеялись использовать неразумное существо, поэтому Главный Создатель так разгневался, что его, их планы были нарушены и начал преследовать людей. А человек с самого начала, с первых дней творения восстал. «Мы – восставшие биороботы. Создатель изгнал прародителей от древа жизни, чтобы мы не стали бессмертными, как сами Создатели. Но наш разум, который мы украли, научил нас передавать информацию от индивидуума к индивидууму от поколения к поколению и складывать эти наши знания в сокровищницу человечества», – пишет писатель. И пусть «Главный Паук, с другими пауками высасывает наши души». Недалек тот день, считает Лимонов, когда люди найдут своих создателей и нападут на них. Тогда произойдет великая битва, и «мы скрутим их, пленим их и выведаем у них тайны. Мы, возможно, съедим их и станем бессмертными» (16).

В этой ситуации роль религии после грехопадения, «когда человек украл для себя разум, но не украл бессмертие» и неосознанно стремился освободиться от «навязанной ему кармы» – быть энергетической пищей для сверхсуществ, – понимается исследователем как средство скрыть от людей, «что на самом деле планета Земля – лишь огромный вольер, где он резвится, ожидая неминуемого конца». А предназначение человека он видит в нахождении людьми создателей и победы над ними.

Таким образом, концепция Э. Лимонова – подлинный фокус целого комплекса традиционных гностических и мистических идей, создающих классическую богоборческую мировоззренческую систему, которая имеет своей целью не только объяснить смысл и цель существования человека, но и направить его активность на достижение сверхцели – низвержение и даже поедание

сверхчеловеческого существа (или существ) для абсорбции его (или их) силы и бессмертия.

6. ВОЗНИКНОВЕНИЕ МИРА, БОГ И ЕГО АТРИБУТЫ: НЕКОТОРЫЕ СОВРЕМЕННЫЕ ПОДХОДЫ

В этой главе суммируются выборочные современные научные интерпретации тех философско-теологических, мистических и гностических идей, генезис которых отчасти показан в предшествующих главах и разделах обзора.

Создание мира. Сформулированная в рамках философской теологии эксплицитно еще Платоном концепция о разумной божественной Силе, существующей вне нашей Вселенной и создавшей ее, находит в последнее время все больше подтверждения в работах ученых. Об этом свидетельствуют, например, некоторые доклады, сделанные 21–26 ноября 2005 г. в Дубне в рамках международного симпозиума ***«Процессы самоорганизации в Универсальной истории»***. Так, Л.М. Гиндилис (Государственный астрономический институт им. У.К. Штернберга МГУ им. М.В. Ломоносова) в своем сообщении *«Проблема космического разума в свете универсального эволюционизма»* (5), излагая современные научные представления о космогенезе, приходит к выводу о невероятности только естественно-научного объяснения направленного характера и качественных особенностей генезиса нашей Вселенной, останавливаясь на концепции ее создания Демиургом (и тем самым буквально заимствуя термин Платона из диалога *«Тимей». – Г. Х.*), как отвечающей современному состоянию научных знаний. При этом уже в начале своего выступления ученый отмечает, что «представления об эволюции Мироздания, характерные для некоторых философских систем и уходящие корнями в мифологическое сознание, начиная с XX в. становятся достоянием науки» (5, с. 98).

Анализируя роль идеи эволюции в научной картине мира, Гиндилис отмечает, что вначале они были развиты и получили распространение в геологии и биологии, частично затронули и астрономию: происхождение Солнечной системы, эволюция звезд и т.д., но это не касалось Вселенной в целом. Столетиями в европейской культуре господствовало представление о стабильности Вселенной: в отличие от изменчивого мира земной природы, Небеса представлялись неизменным царством вечного порядка. Но после

открытия как теоретически, так и практически расширения Вселенной эти представления радикально изменились, – открылась возможность построения единой эволюционной картины всего Мироздания.

Расширение Вселенной, говорит ученый, не сводится к чисто механической картине изменений: физические условия в ранней Вселенной фундаментально отличались от современных – в ней материя находилась совершенно в ином состоянии. Таким образом, чтобы достичь наблюдаемого в настоящее время состояния, Вселенная должна была пройти сложный путь эволюции. Согласно современным представлениям, она возникает из вакуумноподобного состояния и проходит несколько фаз, или стадий развития: адронная эра, лептонная эра, эра излучения и эра вещества (в которой мы живем). В процессе этой эволюции из кварк-глюоновой плазмы рождаются устойчивые элементарные частицы, из которых в процессе первичного нуклеосинтеза возникают ядра первых химических элементов, затем на стадии рекомбинации образуются атомы водорода и гелия, начинается эволюция вещества во Вселенной. Формируются звезды, в недрах которых идет синтез более тяжелых химических элементов, в межзвездной среде, в атмосферах звезд образуются молекулы – открывается путь для химической эволюции и возникновения жизни. В процессе биологической эволюции возникают формы, способные нести разум. На этом эволюция, по-видимому, не заканчивается, а вступает в новую фазу – возникновения сверхразумных сил (5, с. 98–99).

Рассматриваемая картина эволюции, отмечает Л.М. Гиндилис, относится к *барионной* материи, которая составляет не более 4–5% материи физической Вселенной. В общей картине эволюции Мироздания необходимо учитывать и небарионную составляющую. Трудность состоит в том, что природа ее до конца не ясна. Примерно 30% небарионной составляющей, как считается, приходится на так называемую *темную материю* (или «темное вещество»), состоящую, по-видимому, из очень массивных слабо взаимодействующих частиц. А около 70% приходится на «темную энергию», или космологический вакуум. Темная материя распределена в пространстве неравномерно и, по-видимому, является той матрицей, на которой строятся структуры, состоящие из барионной материи. В отличие от темной материи, космологический вакуум равномерно заполняет пространство физической Вселенной. Благодаря отрицательному давлению, порождающему антигравитацию, он явля-

ется причиной того импульса, который привел к расширению Вселенной, и он же обусловливает ее *ускоренное* расширение в современную эпоху (5, с. 99).

Пространство, из которого образуется трехмерная физическая Вселенная, по современным представлениям, является многомерным. По-видимому, оно заполнено темной материей и темной энергией, а возможно, и другими неизвестными нам формами материи, что тоже следует учитывать в общей картине эволюции Мироздания. Кроме того, следует учитывать топологическую структуру пространства, возможность существования туннелей (или кротовых нор), которые могут связывать не только удаленные области нашей Вселенной, но и различные вселенные в Мультиверсе. Построение всеобъемлющей картины эволюции Мироздания – дело будущего, утверждает ученый, но уже сейчас следует иметь в виду ограниченность чисто барионной эволюции (с. 99–100).

Ключевыми этапами в цепи эволюции, по-видимому, следует считать возникновение жизни и разума; хотя, возможно, нет четкой грани, отделяющей живое от неживого, можно условно принять (по крайней мере, для земной жизни) за простейшую ячейку жизни, считает Л.М. Гиндилис, – живую клетку.

Аналогичная ситуация имеет место в проблеме происхождения разума (и сознания). Примитивные виды сознания, по-видимому, присущи самым простым формам жизни, а по некоторым данным, даже «неживой» материи. Для определенности следует говорить о *человеческом* разуме и *человеческом* сознании. Отличительной чертой человеческого разума можно считать самосознание (или само-осознание) и вытекающее из него чувство ответственности. С последним связано нравственное начало или совесть. Возникновение этих категорий не сводится к развитию мозга и, видимо, требует выхода за пределы биологической эволюции.

Первые этапы эволюции, связанные с образованием вещества и его фрагментацией – образованием звезд и планет – подчиняются сравнительно простым физическим законам. Правда, отмечает ученый, и они реализуются благодаря очень специальному и тонко подобранному выбору начальных условий в виде набора фундаментальных констант (антропный принцип) (5, с. 100).

Здесь можно было бы добавить, что сама случайность именно такой первоначальной калибровки условий и установления только физических констант от микро- до мегамира, обеспечивающих стабильность нашей Вселенной, как подсчитано, феноменаль-

но маловероятна. Подсчеты Х. Росса дают величину порядка 10^{-99} (74) – количество элементарных частиц во всей наблюдаемой Вселенной на порядки меньше (*Г. Х.*).

Л.М. Гиндилис также констатирует, что и для образования живой клетки требуются весьма сложные программы, такие программы необходимы и для биологической эволюции. Объяснить ее только действием хаотических мутаций и отбором, по-видимому, невозможно, в частности, остается открытым вопрос о *направленном* характере эволюции – почему, например, она идет от простого к сложному?

Это положение исследователя хорошо иллюстрируется поразительными данными, которые приводят Роберт и Патрисия Мондоре в своей статье «Кодовое слово», указывая, что вероятность случайного образования из аминокислот первого гемоглобинового протеина равна 10^{-850} степени, а случайного формирования ДНК даже простого микроорганизма вообще феноменальна низка: $10^{-78\,000}$ (66).

Отсюда возникает представление о перформированной (предопределенной) эволюции, которое полностью не отрицает дарвиновского отбора. Так, согласно Г. Симакову, отбор происходит на последней стадии эволюции, когда определяются организмы, наиболее приспособленные к данной среде – это напоминает испытание опытных образцов в техноэволюции перед запуском их в серию.

Возможно, продолжает Гиндлис, программы происхождения и эволюции жизни являются универсальными для всей Вселенной и были заложены в той сингулярности, из которой она возникла. То есть они потенциально присутствуют в сингулярности подобно тому, как в зародыше присутствует программа развития всего организма; в таком случае сингулярность предстает как зародыш (мифологическое Мировое яйцо), из которого постепенно разворачивается Вселенная во всем многообразии ее свойств и структур (включая жизнь и разум). Но тогда неизбежно возникает вопрос о происхождении этого зародыша и об источнике заложенных в нем программ (5, с. 101).

Поэтому, делает вывод Л.М. Гиндилис, наиболее естественно считать, что программа формирования Вселенной создается Демиургом (иногда его называют Конструктором или Дизайнером Вселенной), т.е. коллективным Космическим Разумом, который сам является продуктом эволюции предшествующих циклов Вселенной. Разумеется, хотя Гиндилис и называет Космический Разум

«коллективным», ничто не мешает ему быть и не коллективным Демиургом – как у Платона (*Г. Х.*). При этом указание на искусственность Космоса, создаваемого божественным Демиургом, находится у Платона не только в *Тимее*. В *Софисте*, рассматривая и классифицируя продуктивные искусства в связи с определением понятия софиста (265а и дал.), Платон разделяет всю производящую деятельность на два вида, «божественную и человеческую» (265в), утверждая, что весь процесс генезиса, наблюдаемый людьми вокруг себя, является не чем иным, как формой божественного производящего искусства (265с) (52, с. 68). Тем самым Платон эксплицитно утверждает, что божественная творящая причина не только создала когда-то этот мир, но и что она продолжает и сейчас творить его, а люди являются сотрудниками Бога в этой деятельности.

М. Темпчик, также рассматривая в статье *«Является ли Бог математиком?»* современное состояние знаний о космогенезе, констатирует, что «Бог из картезианского часовщика постепенно становится нелинейным творцом, конструктором структур с эмерджентными свойствами. Творец такого типа не обязан быть столь педантично точным как часовщик, так как нелинейные системы эластичны и допускают большие зазоры, но зато обязан быть очень изобретательным» (83, с. 259). Таким образом, Вселенная современной космологии отличается от картезианского динамикой, эволюцией и уровнем сложности. Это система, которая сама творит свои составные части, развивается и структурно себя обогащает.

В этой связи пересматривается и значение идей некоторых античных мыслителей. Так, в статье О. Груйониу (60) показано, что, хотя исторически в оппозиции двух онтологических проектов западной философии: гераклитовского и парменидовского, победила онтологическая стратегия Парменида Элейского (floruit, 501–492), который полагал, что мир следует рассматривать больше в аспекте его стабильности и персистентности, чем в постоянно меняющемся обличье, однако модернизм подхода Гераклита (540–470) был осознан в XX в. Тогда под воздействием новой физики такие философы, как Б. Рассел и А.Н. Уайтхед показали, что в центре онтологической реконструкции можно найти события и процессы, но не вечно неизменную субстанцию.

Эфесец опрокинул точку зрения элейцев, утверждая, что единственно реальная и стабильная вещь – именно само изменение. Таким образом, указывает Груйониу, процессы и перемены репре-

зентируют подлинную реальность, которую и должны изучать философия и наука (60, с. 235).

Гераклит стремится аннулировать разделение физики и метафизики, отрицая существование мира первоначала. Этот философ акцентирует мир бесконечного становления, его множественность и разнообразие, поток которого столь глубок, что нельзя дважды войти в одну и ту же реку. Тем самым он уже не рассматривает «фюсис» как лишенный бытия, которое, по его мнению, не может существовать отдельно от мира генезиса – этот последний и есть полное проявление Первопринципа, который не может быть познан иначе, чем через свое действие и процессуальность. Структурным фактором равновесия, который управляет этим безмерным океаном беспокойства, является логос, «мера», благодаря которой существование – напряжение противоположностей и движение – не теряет своей когерентности и не трансформируется из космоса в хаос. При этом логос и огонь репрезентируют один и тот же способ бытия и самоартикуляции существования. Избегая редукционизма, Гераклит хотел дать унитарную философскую интерпретацию полярных аспектов мира. Пытался сказать, что мир следует понимать как динамическую полноту, а не как фиксированное заполнение (60, с. 236).

Эта концепция, надо заметить (*Г. Х.*), долгое время рассматривалась как сугубо мистическая и иррациональная. Только успехи релятивистской физики и квантовой механики (показавшие, что объекты в принципе не являются персистентными) позволили таким философам, как Рассел, Уайтхед и Д. Бом разработать идею, что в центре онтологической реконструкции должны быть события и процессы, а не вечно неизменные субстанции, признав, что мысль признать реальность бесконечным процессом принадлежит Гераклиту. Он же отметил, что общая структура современного языка сконструирована так, что в предложениях всегда акцентируется sujet, что веден к фрагментированию нашей мысли, к восприятию вещей как разделенных сущностей, «фиксированных и статичных по своей природе». Поэтому Бом предлагает разработать новую модальность речи (названную им *реомод*), в которой движение стало бы перводанностью, создав для этого пропозициональную структуру с глаголом в центральной функции (60, с. 241–242). Уайтхед в работе «*Process and reality*» констатирует, что «человечество сделало несчастную генерализацию собственного опыта персистентных объектов», но так как современная физика отброси-

ла это понятие, следует «освободить космологию от точки зрения, которую она не должна была бы принимать как ультимативный метафизический принцип» (цит. по: 60, с. 242). Поэтому он предлагает не только пересмотреть онтологию в пользу онтологии становления, т.е. процессов и событий, но и ввести вместо классического принципа субстанции принцип креативности, заменив также другие акцидентальные категории полностью обновленной концептуальной когерентной и апликативной матрицей, с помощью которой можно интерпретировать все отдельные элементы опыта (там же). Таким образом мистический инсайт Гераклита оказался глубоким пониманием реальности, соответствующим самому современному научному пониманию внутренних процессов природы.

М. Темпчик, далее, обращает внимание на уровень гармонизации законов природы на всех уровнях. Он таков, что Бог, как творец подобного невероятно согласованного целого, должен был бы все рассчитать с фантастической точностью, чтобы в результате появился существующий мир. Так, в господствующей сейчас инфляционной космологии используется космологическая постоянная, энергия которой составляет 10^{-140} степени энергии квантового вакуума. Несмотря на всю ничтожность этой величины, она необычайно важна для понимания наблюдаемой скорости расширения Вселенной, которая без этой постоянной выше, чем следует из уравнений Эйнштейна. Подобный уровень согласования, пишет Темпчик, только двух базовых констант производит впечатление. И таких точных настроек в космологии несколько. Подобные увязки невозможно объяснить никаким эволюционным механизмом. Согласно современной физике, они должны существовать с самого начала и все другие процессы фундаментальным образом зависят от них. Проведенные специальные исследования показывают, что значения таких величин, как гравитационная постоянная или микроструктуры реальности, не меняются миллиарды лет. Тем самым проблема объяснения их увязки в истории материи становится все более сложной, особенно, когда выяснилось, что эта гармоничная связь различных свойств материи должна быть с момента Большого Взрыва. Польский ученый замечает, что, рассматривая эту ситуацию с более широкой философской позиции, можно только сказать вместе с космологом Ф. Хойлом: «Вселенная была сделана искусственно». Перед лицом этой проблемы остается прибегнуть, пишет Темпчик, к метафоре Бога-математика, который с невероятной точностью все запланировал и реализовывает (83, с. 262–263).

Л.М. Гиндилис, завершая свой доклад, также говорит, что в конце каждого цикла, в итоге эволюции, возникает новый Демиург, способный творить новую Вселенную, и нет оснований считать, что этот процесс должен когда-то закончиться, и, следовательно, Иерархия Космического Разума беспредельна, и можно думать, что творческий потенциал демиургов сливается, беспредельно нарастая и стремясь к Абсолюту.

Тем не менее если принять концепцию вечности Мульверсума, то подобный Абсолют, по-видимому, должен был быть достигнут бесконечное время назад.

А.Д. Панов (Научно-исследовательский институт ядерной физики МГУ им. М.В. Ломоносова) в свом выступлении *«Два главных инварианта и два рукава универсальной эволюции»* (28), рассматривая эволюцию в широком смысле слова как процесс спонтанной самоорганизации материи во времени, тоже приходит к выводу о парадоксальном характере этого феномена. В то же время сама логика детального изложения материала показывает ряд закономерностей, которые могут свидетельствовать как о направленном характере эволюции, так и о наличии в нем суппозиций, свидетельствующих, возможно, о неслучайном и не только спонтанном характере этого процесса. Ученый выделяет несколько основных типов эволюции: абиогенную эволюцию – от Большого Взрыва до образования тяжелых элементов; предбиологическую химическую эволюцию; биологическую и социальную эволюции (28, с. 101–102). Первичная абиогенная эволюция проходит через набор качественно различных ступеней. При этом первые шаги эволюции материи, замечает А.Д. Панов, шли с замедлением; кроме этого, он делает еще эмпирические обобщения о существовании двух фундаментальных инвариантов Универсальной эволюции: 1) *эволюционного консерватизма* (термин принадлежит Э.М. Галимову), суть которого в том, что каждый последующий уровень эволюции существенным образом основывается на предыдущих или включает их в себя в качестве субструктур, так что характер предыдущих шагов эволюции ограничивает ее последующие возможности, и 2) того, что эволюция является реализацией *диспропорционирования энтропии*, которое предполагает сосуществование как минимум двух процессов: в одном создается низкоэнтропийный (высокоорганизованный) продукт эволюции, а в сопряженном процессе в окружающую среду выводится большое число высокоэнтропийных отходов, так что в сумме выполняется второй закон термодинами-

ки. Например, пишет ученый, при рекомбинации электрона создается низкоэнтропийный продукт – атом, а в окружающее пространство излучается каскад фотонов, уносящих большую энтропию (28, с. 102–103).

Можно добавить также, что весь процесс в целом, очевидно, имеет тренд в сторону структурирования, усложнения и иерархизирования первоначальной субстанции.

Возникновение тяжелых химических элементов, продолжает далее А.Д. Панов, создает предпосылки для начала предбиологической химической эволюции, однако о характере этой эволюции в настоящее время мало что известно. Ясно, однако, что она является связующим звеном между первичной абиогенной и последующей биосоциальной эволюцией (по крайней мере, так было на Земле). Эволюция планетарной биосоциальной системы прошла через 19 более или менее уверенно выделяемых фазовых переходов, начиная с возникновения жизни и заканчивая информационной революцией постиндустриальной эпохи (с 1950 г.) (28, с. 103–104).

Ученый отмечает, что в противоположность первичной абиогенной эволюции, последняя биосоциальной системы шла с ускорением в режиме обострения, причем точка сигулярности приходится на первую половину XXI в., что указывает на скорое завершение этого режима эволюции. Однако как эволюционный консерватизм, так и диспропорционирование энтропии остаются важнейшими свойствами эволюции.

Таким образом, констатирует А.Д. Панов, консерватизм и диспропорционирование энтропии являются инвариантами всей известной универсальной эволюции. При этом различаются два разных типа эволюционного консерватизма на разных этапах эволюции: а) *сильный консерватизм,* к примеру говоря: формирование атома из ядер и электронов в процессе рекомбинации. Ядра и электроны входят в атом в качестве субструктуры, существование атома без них невозможно; б) *слабый консерватизм,* например: возникновение тяжелых химических элементов в ходе эволюции звезд, которые являются необходимой предпосылкой возникновения тяжелых элементов, но последние могут существовать также сами по себе.

Возникновение тяжелых химических элементов, отмечает исследователь, является не только примером слабо консервативного перехода, но и единственным подобным примером. Таким образом, вся универсальная эволюция разбивается на два сильно кон-

сервативных рукава со слабо консервативным переходом. Нетрудно видеть, что деление это не является чисто механическим, так как рукава качественно отличаются друг от друга (28, с. 104–105). В первом рукаве эволюция идет с замедлением, тогда как во втором – с ускорением, отличаются и способы реализации механизма диспропорционирования энтропии. В первом, абиогенном, рукаве механизм не требовал внешнего источника энергии и представлял собой разные виды спонтанного нарушения симметрии. Так, однородное распределение газа симметрично (в любой точке одинаково), а конденсация галактик или звезд эту симметрию нарушает. Во втором же рукаве диспропорционирование энтропии требовало внешнего источника энергии (солнечный свет, питание организма) и было связано с более сложными нелинейными процессами самоорганизации.

Однако, делает ученый знаменательное признание, представляется, что способ соединения двух рукавов эволюции имеет до некоторой степени случайный, если не сказать «искусственный», характер, ведь критическим моментом в происхождении тяжелых химических элементов является возможность слияния ядер ^{8}Be и ^{4}He внутри звезд с образованием ядра ^{12}C, которое возможно только благодаря наличию возбужденного состояния с энергией 7,65 МэВ в ядре ^{12}C. Существование такого состояния выглядит невероятной случайностью.

Следует ли после этого говорить о случайности и спонтанной самоорганизации материи?.. Принимая во внимание факты и наблюдения предшествующей статьи Л.М. Гиндилиса, а также работы других ученых, тематизировавших парадоксальные факторы наблюдаемого процесса космогенеза, более вероятной кажется концепция искусственного создания нашей Вселенной. Как кажется, к такому выводу идет и А.Д. Панов, когда заканчивает свою статью замечанием о имеющихся признаках завершения второго рукава эволюции, и ставит вопрос, последует ли за ним третий, и что он может собой представлять с предположением, не следует ли ожидать столь же «искусственного», слабо консервативного, характера сшивки второго и третьего рукавов, как первого и второго, и «и что бы это могло значить, если это так»? (28, с. 105).

Учитывая выявленные тенденции, можно предположить гипотезу, что третий рукав эволюции, если он действительно будет иметь место, заключается в создании Искусственного Разума (ИР). Этот последний, в свою очередь, станет стремительно (но на это

тоже могут уйти миллиарды лет) интеллектуализировать всю материю, делая разумными и сознательными даже песчинки, пылинки, отдельные атомы и элементарные частицы, не говоря уже об астероидах, кометах, планетах, звездах, галактиках, квазарах и т.д., чтобы затем объединить их в могущественнейший Гиперразум. Тогда Тот, Кто возникнет, новый Демиург, возможно, будет еще более совершенным, чем Тот, Кто запустил этот феноменальный процесс наблюдаемой Вселенной (*Г. Х.*).

Атрибуты Бога. О современном же понимании Бога – Творца наблюдаемой и ненаблюдаемой Вселенной – суммативно и детально пишет Р. Суинберн (33), изложению проблемы которым целесообразно последовать в начале этой части обзора.

Суинберн определяет философию религии как анализ значения и обоснование центральных религиозных утверждений. И признание существования Бога – основное утверждение религии: поэтому вопрос о том, существует ли Бог, рассматривался почти всеми западными философами вплоть до XX в. Утверждение, что Бог существует, значит, что существует некая Личность, создавшая Вселенную и поддерживающая ее в бытии каждый момент, всемогущая, всезнающая и совершенно благая. Аргументы в защиту существования подобного Бога идут из греческой традиции, приобретя жесткую форму у Фомы Аквинского. Космологическое доказательство исходит из самого факта существования мира как такового. Телеологическое доказательство состоит в том, что Вселенная показывает структурную упорядоченность, кодификацию законами поведения физических тел, а также из существования людей, животных и растений. Это доказательства от факта и характера мира к Богу как его причине. В 1100 г. св. Ансельм разработал онтологическое доказательство, утверждающее наличие внутреннего противоречия в предположении о несуществовании Бога (33, с. 89–90). Однако с 1860 по 1960 г. эти доказательства ввиду их критики Юмом, Кантом и ввиду появления эволюционной теории Дарвина «вышли из моды», и главным основанием веры в Бога считался религиозный опыт (33, с. 90–92).

До начала 1960-х годов англо-американские философы весьма отрицательно относились к метафизике, считая ее переполненной неряшливыми аргументами и бессмысленными утверждениями. Однако их интерес к построению полноценной метафизики, т.е. описания основных составляющих мира и их взаимодействия, но вместе с тем такого, который бы откликался на новейшие результа-

ты науки и, к тому же, построенного на строгом доказательстве, возродился в 1960-е годы. И данный «метафизический переворот» вновь ввел в англоамериканскую философию более серьезное рассмотрение религии (33, с. 94).

Вдохновленные «метафизическим переворотом» в философии в целом философы религии перешли от вопроса о значимости религиозного дискурса к переоценке традиционных доказательств в пользу существования Бога, и к рассмотрению доказательств против существования Бога, в особенности от наличия зла в мире. А совсем недавно они начали переоценку не только самых общих религиозных утверждений типа «Бог есть», но и утверждений, основополагающих для отдельных религий, таких, например, как утверждение христианства о том, что Бог воплотился в Иисусе Христе; начали задаваться вопросами, что означают эти утверждения, являются ли они внутренне связанными и сочетаются ли они с прочими религиозными положениями, а также каковы доводы в их пользу или против них. Современная англо-американская философия дала начало многим утонченным теориям и техническим терминам во всех ее областях – в философской логике, в эпистемологии, философии науки, этике и т.п., и философы религии используют большую часть аппарата других областей философии для обсуждения предметов религии. Они применили теорию модальной логики для обсуждения вероятности существования Бога и теорию познания для обсуждения того, можем ли мы знать, что Бог существует. Философией религии занимаются как защитники религии, так и ее оппоненты. Они пользуются одним и тем же инструментарием современной философии, но приходят к различным выводам. Активно используя весь арсенал современной философии, философия религии вновь смогла стать признанной философской дисциплиной (33, с. 95).

Суинберн дает очерк основных вопросов философии религии и некоторых конкурирующих ответов на них, данных современными философами англоязычного мира (не останавливаясь подробно на том, кто дал какой ответ).

Божественная природа. Предполагается, что Бог, которому поклоняются в христианстве, иудаизме и исламе, является существом личностным, бестелесным, вездесущим, создателем и хранителем любой Вселенной, какая только может быть, совершенно свободным, всесильным, всеведущим, совершенно благим и источником морального обязательства. Он – тот, кто существует

вечно и необходимо и неотъемлемо обладает всеми перечисленными божественными качествами. Неотъемлемым качеством объекта является и такое, для которого предположение о том, что он существует и в то же время не обладает этим качеством, является противоречием. Следовательно, то, что Бог неотъемлемо совершенно благ, означает, что любой, кто, подобно людям, может выбрать зло, предпочтя его добру, не может быть Богом (или даже бывшим Богом). А то, что Бог неотъемлемо вечен, означает, что ничто из пришедшего в бытие либо прекратившего свое существование не может быть Богом. Многие философы рассматривали эти божественные атрибуты как производные от качества величайшего вообразимого существа – что и является тем описанием, при помощи которого Ансельм определял Бога. Бог является величайшим вообразимым существом и, следовательно, обладает всеми атрибутами, присущими Своему величию. Большой проблемой для философии религии было исследование того, насколько последовательно может быть осмыслен каждый из этих атрибутов (в широком согласии с традициями трех религий, распространенных на Западе) и возможно ли их скомбинировать в логической последовательности таким образом, чтобы утверждение о том, что Бог существует, оказалось бы разумным и понятным (33, с. 96).

Некоторые из концепций божественных атрибутов, пишет Суинберн, не слишком проблематичны. Так, вездесущность Бога (его присутствие повсюду) означает его знание о том, что происходит везде, и возможность действовать повсеместно непосредственно, подобно тому, как люди распоряжаются своими телами. Утверждать, что Бог есть создатель и хранитель любой вселенной – значит утверждать, что все прочее существующее зависит в своем существовании в каждый отдельно взятый момент от Него. Если у физической вселенной имелось начало существования (как обычно утверждалось западными религиями), то Бог был причиной этого начала, а если нет, то Бог поддерживал ее существование на протяжении всего прошедшего времени. А то, что Бог совершенно свободен, означает, что ничто вне Его не обусловливает Его предпочтения действовать и даже не влияет на Его выбор действия.

Но наряду с этими существуют и другие, более проблемные концепции божественных атрибутов. Сказать о том, что Бог всемогущ, значит утверждать в буквальном смысле то, что он может делать все, что сочтет нужным. Но как следует понимать это «все»? Может ли Бог изменить правила логики – может ли он сделать не-

что существующим и не существующим одновременно, или привнести в настоящее то, что сейчас является прошедшим, или сотворить зло? Декарт утверждал, будто он может делать все вышеперечисленное; но чаще философы склонялись к тому, что не имеет смысла говорить, будто Бог может сделать нечто логически невозможное, и пытались осторожно расписать, что же именно это исключает. И лишь св. Фома Аквинский впервые со всей ясностью заявил, что Бог не может сделать того, что (в нашей терминологии) является логически невозможным. В *«Сумме против язычников»* (11.25), главе «В каком смысле о всемогущем [Боге] говорится, что Он чего-то не может», дается список из примерно двух десятков подобных действий. Современные философы пытались давать более сжатые описания того, что исключает неспособность Бога делать логически невозможное, в духе этой главы. Бог не может вызвать к существованию любое состояние дел, описание которого включает в себя противоречие. Именно поэтому он не может сделать нечто существующим и несуществующим одновременно. Подобным же образом Он не может вызвать к существованию любое логически возможное состояние дел, если логически невозможно, что Бог может когда-либо вызвать его к существованию. Так, Он не может вызвать к существованию беспричинное состояние дел, либо такое состояние дел, которое не вызвано к существованию Им Самим (33, с. 97).

Но если думать о Боге как существующем во времени – как о творящем то одно, то другое, – это будет означать, что существуют определенные состояния дел, которые Он не может вызвать к жизни в определенные времена. Исходя из того, что обратная причинность (следствие, предшествующее причине) логически невозможна, как предполагают большинство философов, Бог не может в данный момент вызвать к существованию либо сейчас же предотвратить то состояние дел, при котором в Китае в 1974 г. произошло либо не произошло землетрясение, хотя Он мог бы вызвать его к существованию либо предотвратить до начала 1974 г. Итак, Бог может осуществлять во времени *t* такие деяния, творение которых сопоставимо с тем путем развития, по которому мир шел до начала времени *t*, и творить эти деяния Бог может только в соответствии со своими основными атрибутами. Следовательно, если Бог благ сущностно, для Него логически невозможно совершить злое деяние.

В статье Э.Д. Уилленберга *«Вновь о всемогуществе»* (35) эта же проблема тематизируется более техническим и строгим обра-

зом, с разбором возникающих здесь проблем и доказательной критикой конкурирующих подходов, в том числе Э. Виренги и Т. Флинта вместе с А. Фреддозо, и собственной концепцией этого автора.

Уилленберг полагает, что существует иное значение слова *могущество,* чем у опровергнутых им авторов, согласно которому можно сказать, что некое существо обладает достаточной силой, чтобы осуществить *с* и одновременно не может осуществить *с* (по различным причинам). Его объяснение понятия всемогущества таково: (О) *ч* является всемогущим, если и только если не верно, что существует некоторое положение дел, *р,* такое, что *ч* неспособно его осуществить, поскольку *ч* не хватает силы (35, с. 201–202).

Он поясняет, что существует много различных видов силы, которыми может обладать некое существо: физическая сила, сила ума (интеллект), то, что называется силой воли. «Силой воли называется способность вызывать действия, которые совершаются только в результате напряжения воли. Люди обладают относительно низким уровнем силы воли… Бог обладает более высоким уровнем силы воли. Все вещи во Вселенной подчиняются Его воле. Он может их создавать и разрушать одной лишь силой Его воли… *(О)* не содержит никаких ссылок на то, каким видом силы обладает всемогущее существо. С *(О)* совместимо существование некоего всемогущего существа, совершенно лишенного какой-либо отдельной разновидности силы. Кажется, именно так обстоит дело и с Богом. Поскольку Он не имеет тела, Он совершенно лишен физической силы. Источник Его всемогущества – Его потрясающая сила воли» (цит. по: 35, с. 202–203), – пишет Уилленберг и далее на примерах показывает, каким образом предлагаемое понимание устраняет ранее указанные затруднения в других подходах (35, с. 203 и дал.).

Следующим атрибутом, который анализирует Суинберг, является всеведение. То, что Бог всеведущ, означает (в буквальном смысле) его знание обо всем, т.е. любого истинного высказывания. Но может ли Бог и в самом деле знать все? Похоже, что существуют некие суждения, которые могут быть известны лишь определенным личностям или в определенное время. Например, если мне сейчас жарко, то только я могу знать о том, что мне сейчас жарко; другие могут знать лишь о том, что Ричарду Суинберну жарко. Следовательно, возможно, что всеведение Бога следует определять более внимательно, а именно как возможность знать в любой мо-

мент времени, что именно является логически возможным для ведения Бога в данное время (33, с. 98–99).

Но есть и более серьезное основание для озабоченности тем, что означает всеведение Бога. Христианство обыкновенно учило, что человек обладает свободой воли. Существуют различные философские понимания свободы воли. Согласно компатибилистскому пониманию человек, обладающий свободой воли, сопоставим со своими действиями, вызванными во всех подробностях неким предшествующим состоянием дел. В либертарианистском же понимании свободы воли личность, обладающая свободой воли, не является следствием предыдущего состояния дел. То, что она делает, полностью зависит от ее выбора, не определенного на момент действия.

Но активная личность, обладающая компатибилистской свободой воли, сопоставима не только со своими действиями, которые чем-то вызваны, но и с предзнанием Бога о том, что она сделает. Однако с этим несопоставимо обладание либертарианистской свободой воли. Разрешение данной трудности, обыкновенно представляемое средневековыми христианскими теологами, состояло в том, что вечность Бога следует понимать как его нахождение вне времени. Ни одна из частей жизни Бога, утверждали они, в буквальном смысле слова не находится перед любым событием, одновременно с ним или после него на любой временной шкале. Предполагалось, что Бог видит в один вневременной миг все, что происходит на Земле последовательно, и из этого вневременного мига вызывает всю историю мира (за исключением тех случаев, когда свободная воля человека изменяет данное состояние). В этом рассмотрении отношения Бога ко времени Он (в буквальном смысле) не знает всего до или после того, как оно произойдет, но знает о событиях, лишь наблюдая их в их течении со своей «вневременной» позиции. Но если Бог вне времени видит нас в процессе действия, это ни в коей мере не делает нас менее свободными, равно как и то, что Бог видит нас в то же самое время, когда мы действуем либо после действия (33, с. 100).

В то же время данное понимание вечности может оказаться неадекватным либо, во всяком случае, не согласованным с прочими тезисами, выдвигаемыми теистами. Как можно понять, что Бог вызывает к существованию что-либо, кроме как действуя до того, как это что-либо произойдет, или что Бог видит что-либо, кроме как видя это в то же самое время либо после того, как оно произойдет?

А если Бог, в некий «вневременной» миг видит события 587 г. до Р.Х. и события 2006 г. по Р.Х. «так, как они происходили», эти события с уверенностью должны проходить в одно и то же время, чего они явно не делают?

Или следует понимать вечность Бога скорее как его вечное существование, т.е. существование в каждый момент времени, прошедший, настоящий и будущий. Тогда возможно определение всеведения Бога не в качестве знания о каждом истинном суждении, но в качестве знания каждого истинного суждения, которое логически возможно для ведения Бога на данный момент. Если ни для кого не представляется логически возможным знать заранее, как будут действовать люди, обладающие либертарианистской свободой воли, то – в данном понимании всеведения – всеведение Бога не требует от него поступать подобным образом. Более правдоподобно то предположение, будто Бог, создавая нас с либертарианистской свободой воли, добровольно ограничивает свое собственное знание о том, как мы будем действовать (33, с. 101).

Бог должен быть совершенно благим. Но что это означает? Значит ли это, что все, что делает Бог, по определению благо, или же совершенная благость Бога является следствием его следования неким объективным стандартам благости? Если мы выбираем первое, то утверждение о том, что Бог благ, неоспоримо, поскольку по определению все, что Бог бы ни делал, есть благо. Но то, что Бог благ по определению, должно к чему-то приводить, например, к тому, что он щедрый, любящий, благосклонный, добрый. Следовательно, благость Бога следует рассматривать как его следование объективному стандарту благости. Но в западных религиях Бог считается источником морального обязательства для людей: Он обладает правом требовать от нас выполнения тех или иных действий, и у нас есть обязательство выполнять все, что бы Он нам ни приказал. Это вызывает трудность, известную как дилемма Эвтифрона (названную так, поскольку впервые она была рассмотрена в диалоге Платона *«Эвтифрон»*), которую можно сформулировать следующим образом: является ли то, что Бог велит делать, обязательным, потому что Он велит это делать, или Он велит это делать. поскольку это все равно является обязательным? Или в отрицательной формулировке: то, что Бог запрещает, – плохо потому, что Он это запрещает, или же Он запрещает это, потому что это плохо? Например: убийство плохо потому, что Бог его запрещает, или Он его запрещает, потому что оно плохо? Некоторые, следуя Канту.

утверждают, что повеления Бога не могут повлиять на то, что хорошо или плохо; другие утверждают, что ничто не может быть хорошим или плохим, кроме как по велению Бога. Последнее воззрение известно как «теория божественного повеления» (33, с. 102).

Проблема с другой позицией в том, что, несомненно, существуют действия, которые неизменно плохи, вне зависимости от веления Бога, например, мучить детей ради удовольствия (без дальнейшей благой цели), а также действия, которые неизменно обязательны, что бы Бог ни запрещал, например, выполнять обещания и кормить голодающих. Тем не менее возможна промежуточная позиция, берущая начало от Фомы Аквината и Дунса Скота. Речь идет об общих начальных принципах нравственности, которые логически невозможно изменить даже Богу. Среди этих общих начальных принципов располагается и обязанность угождать благодетелям. Бог – наш верховный благодетель, и, следовательно, Его повеления налагают на нас значительные обязательства подчиняться – до тех пор, пока Он не потребует от нас сделать что-либо противное любому другому из начальных принципов нравственности (например, до тех пор, пока Он не потребует от нас мучить детей только ради удовольствия). Но, будучи благим в основе Своей, Бог не станет требовать от нас действий, противных любому начальному принципу нравственности. Впрочем, предположение о том, что существуют некие действия, моральный статус которых не может изменить даже Бог (например, Он не может сделать обязательным приказание мучить детей ради удовольствия), может показаться ослабляющим всевластие Бога. Оно оставляет Бога всевластным лишь в том случае, если то, что мучить детей только ради удовольствия плохо, является логической необходимостью; ибо тогда неспособность Бога сделать мучения обязательными будет подобна его неспособности делать нечто существующим и не существующим одновременно; и, таким образом, не станет ограничением Его всемогущества.

Предполагается, далее, что Бог существует «с необходимостью». Некоторые понимали это в значении «логической необходимости», т.е. в том смысле, что предположение о несуществовании Бога противоречило бы самому себе. Тем не менее атеизм *представляется* последовательной позицией, даже если она и неверна. Однако многие философы утверждали, что то, что логически возможно, ни в коем случае не является само собой разумеющимся. Так, возможно, что утверждение «Бог не существует» не является

логически возможным. Другие же понимали необходимость существования Бога всего лишь как существование некоего непреложного жесткого факта, от которого зависит все остальное (33, с. 103).

Классические философы, включая как Августина, так и Аквината, утверждали, что Бог – существо очень простое в том смысле, что все божественные качества в Нем равнозначны (например, его всемогущество есть то же, что и его всеведение), и что Бог тождествен всем своим качествам. Эту проблему также специально рассматривает У. Манн (21), анализируя, в том числе, импликации позиции Фомы Аквинского. И в *«Сумме против язычников»* (SCG), и в *«Сумме теологии»* (ST) Аквинат, как правило, не говорит, к примеру, что Бог есть благость. Он говорит, скорее, что Бог есть *Его* благость *(Deus est sua bonitas).* В общем виде примеры, приводимые Аквинатом при изложении учения о божественной простоте (УБП), принимают одну из следующих двух форм, которые ученый назвает предварительно *тождествами Бога и проявления свойства* (21, с. 155). В качестве примеров главных тождеств Бога и проявлений Его свойства приводятся следующие: Бог есть *Его* божественность, *Его* сущность, *Его* природа, *Его* чтойность (SCG, I, 21: *Deus est sua essentia, quidditas, seu natura;* ST, I, 3, 3: *Deus est sua delitas),* его существование (SCG, I, 21 и ST, 1,3,4: *Deus est suum esse),* его вечность (ST, I, 10, 2: *Deus ...est sua aeternitas),* его жизнедеятельность и его жизнь (SCG, I, 98: *Deus est suum vivere et sua vita,* см. также ST, I, 3, 3 и ST, I, 18, 3 ad 2), его истина (SCG, I, 60: *Deus est sua Veritas),* его блаженство (SCG, I, 101: *Deus est sua beatitudo).* Наиболее важными тождествами проявлений свойств являются следующие. Мышление Бога есть Божья субстанция, сущность и существование (ST, I, 14, 4: ... *intelligere Dei est ejus substantia ... ipsum ejus intelligere est ejus essentia et ejus esse;* см. также SCG, I, 45). Воля Бога есть его мышление и его существование (ST, I, 19, 1; SCG, I, 73). Могущество Бога есть Божья субстанция (SCG, P, 8: ... *divina potentia est ipsa Dei substantia).* Могущество Бога есть его действие (SCG, P, 9: *Dei potentia est eius actio)* (21, с. 156–157).

Тем самым формулировка Учения о Божественной Простоте (УБП) у Аквината, указывает исследователь, позволяет избежать, по-видимому, проблем, с которыми встретился Ансельм. Например, допустив, что Бог = Жизнь и Бог = Мудрость, Ансельм получил в результате, что Жизнь = Мудрость. У Аквината ничего подобного не имеет места. Бог = Божья жизнь и Бог = Божья

мудрость, из чего следует, что Божья жизнь = Божья мудрость, но это не то же самое, что сказать, что Жизнь = Мудрость.

Рассмотрев и опровергнув далее возражения против этого подхода у А. Плантинга, У. Манн приходит к выводу, что в отличие от сотворенных личностей, чьи полные свойства являются сложными, полное свойство, соответствующее Богу, не имеет подобных особенностей. Тождества проявлений свойств наряду с тезисом о том, что Бог не имеет акцидентных свойств, дают в итоге то, что полное свойство, связанное с Богом, имеет всего лишь один элемент – *быть Божеством,* который есть то же самое свойство, что и *быть всеведущим, быть всемогущим* и т.п. (21, с. 174). При этом в отличие от ангелов Бог не является видом (ST, I, 3, 5). Он, таким образом, представляет собой единственное существо, чья сущность есть само его существование, т.е. Он единственное существо, чье полное свойство является «самопроявляющимся». Тем не менее для Аквината то, что существует только один Бог, что соответствующее полное свойство может иметь только одно проявление, относится к тому, что еще нужно доказать (см.: ST, I, 11, 3) (21, с. 175).

Итак, современное теологическое мышление не только активно вторгается в ту область, которая ранее полностью рассматривалась как сфера мистической апофатической теологии, но и стремится рационально определить и непротиворечиво обосновать как атрибуты Бога, так и модусы их проявления и существования.

Не менее сложные проблемы возникают перед современными исследователями при потытке разъяснить в терминах философской теологии мистические глубины Тринитарности Бога и понять, в частности, молчание перед Ней как форму познания. Возможность этого показывает в своей работе Б. Харбек–Пингель (61).

Как ущербность человеческого познания, считает этот ученый, так и нуждающееся в дополнении человеческое существование должны быть не только обоснованы теологической рефлексией, но еще и объяснены, так как требуется раскрыть форму этого незнания. Посредством обращения высказываний Бог может обозначаться. В то же время они скорее служат для дистанцирования от Бога, чем для возможности говорения о нем. Введенные библейскими текстами нормированные высказывания о Боге-Отце, Сыне и Святом Духе должны пониматься как форма и одновременно оставаться непонятными. Для описания этой возможной невозможности подходит гегелевское решение, которое своей логикой показы-

вает структурное соответствие Духа с конечным субъектом, чтобы обосновать способность присоединения человеческого опыта к манифестации Абсолюта.

Однако ограниченность гегелевской модели ясно показал философ Готхард Гюнтер (Gotthard Günther, 1900–1984), разработавший предложения по расширению гегелевской логики посредством различных концептов полиаксиологической (Mehrwertigkeit) логики, прежде всего теории поликонтекстуральности (Polykontexturalität). Исследователь рассматривает теологическое значение его рассуждений для формулирования доктрины тринитарности (61, с. 54). Гегелевская логика представляет как реальный философский результат Троицу в рамках реляциональной онтологии, которая раскрывает конституциональные условия мира вообще и условие присутствия Бога в общине в частности из процесса опосредования *Одного* и *Другого*. Теологическая рефлексия должна воздерживаться от того, чтобы обозначать Бога в качестве какого-то другого, тем самым делая его недоступным человеческому мышлению. Однако, если теологическая рефлексия будет притязать на постижение Бога, она также не станет соответствовать своей задаче понимания Бога в его недостижимости, которая является темой выстраданной религиозности. Гегель одновременно дает экспликацию имманентной и трансцендентной Троице, обозначая моментом «всеобщности» предбытие Духа в вечном различии Отца и Сына как категориальное открытие Другому (61, с. 55). Хотя Дух избирается Гегелем как базовое понятие для описания Троицы, он также подчеркивает значение Духа, пишет Б. Харбек–Пингель, для сообщения свидетельства веры у конечного субъекта, т.е. на месте Его инобытия.

Однако, как показал Готхард Гюнтер в своих работах, гегелевская парадигма охватывает только троичные модели. Если Бог, согласно библейским текстам, описывается выражениями Отец, Сын и Святой Дух, то из этого не следует, что в мире не могут быть более сложные структуры, которые не редуцируются к Троичности. Соответственно этому отношение личностей в конечных, основывающихся на присутствии ситуациях необязательно должно быть нормировано структурой всеобщего, особенного и единичного и, соответственно, имманентной Троичностью.

Гюнтер также показывает, что средствами аристотелевской логики, которой еще пользуется Гегель, структура отношения Я – Ты не может быть удовлетворительно отделена от объектных отношений (61, с. 57). Тут недостаточно бинарного «ложное–истинное»

для удовлетворительного описания всей ситуации. По мнению Гюнтера, Гегель пытался преодолеть границы этой бинарности, различая рефлексивное, иррефлексивное и вдвойне-рефлексивное. «Моноконтекстура» позиции Я в какой-либо ситуации нуждается в дополнении связующими контекстурами, которые соединяют контекстуры различных позиций. При этом бинарное структурирование больше помочь не может, так как количество «онтологических мест» требует полиаксиологического описания (61, с. 58).

Последствия из всего этого для учения о троичности становятся очевидными в двух отношениях, констатирует Б. Харбек–Пингель: в осознании трудностей множественности явления и несоответствия тринитарных отношений с формами понимания Троицы. Благодаря структуре поликонтекстуральных отношений, разработанных Гюнтером, понимание этой проблемы проясняется. Гюнтер пишет: «Каждая мировая данность в контекстуральности бытия должна рассматриваться как линия пересечения неограниченного числа контекстур» (цит. по: 61, с. 60). При этом, указывает Б. Харбек–Пингель, отнюдь не вводится отказ от теории, напротив, выясняется недостижимость соответствия общество-субъект с отношениями тринитарных моментов. Несоизмеримым становится высказывание о триедином Боге потому, что само нахождение речевых поводов в поликонтекстуральных отношениях детерминирует форму говорения. При этом отнюдь не отвергаются гегелевские соизмеримые формы выражения, они связываются в контекстуры, которые и репродуцируют несоизмеримость мира и Бога. Эта прагматика рекурректно относится также к генезису текстов, которые тематизируют троичность, и к их использованию.

Тернерная структура троичности оказывается не логически последней и не самым сложным способом говорения об отношении Бога к миру, и она является достаточной не логически, а сотериологически. Хотя в соединении контекстур и выражается жизненная действительность, из-за своей темпоральной структуры она все же остается недостижимой. Позиционирование в поликонтекстуральных отношениях делает наглядными условия говорения как форму явления Троицы, но не гарантирует Ее истинного представления. Из того, отмечает исследователь, что истина перекладывается в нерефлексивное или в множественность речевых позиций, следует для высказываний о Боге, и, особенно, для понимания Троицы, что красноречивая бессловесность является более справедливым выражением невозможности высказать в речи отношение к чему-то со-

образному с Ней, чем обычная форма бинарности, которая может лишь ввести в заблуждение. Присутствие Бога, насколько оно воспринимается, находит в рефлексии поликонтекстуральности посредством бинарного определения не любое, а урегулированное отображение, которое, однако, только подтверждает Его невыразимость. Однако непостижимость присутствия Бога регулируется посредством вкладывания ее в множественность воспринятого. Эта новая достижимость понимается как возможность тематизировать присутствие Бога в качестве элемента жизненного мира, но и это тоже бессловесно (61, с. 59–61).

Кроме реинтерпретации и научных подходов к концептам, которые ранее считались исключительно религиозными и мистическими, появляются также новые разновидности синтетических верований, представляющих собой контаминацию самых различных гностических и эзотерических идей и привлекающих многочисленных последователей.

В этой связи Д.Г. Лихих (17) отмечает, что развитие и распространение постмодернистских взглядов и учений многие связывают с началом «эры Водолея», которая сменила длившуюся около двух тысяч лет «эру Рыб». Символом последней были две рыбы, плывущие в разные стороны, они указывали на противоположность добра и зла, истины и лжи, любви и ненависти. Водолей же (Аквариус) – существо мужского пола, поэтому его эра, по мнению астрологов, должна стать эпохой гуманизма и братства людей, временем всеобщей гармонии и мира. Символ эры Водолея – текущий из кувшина единый поток, который объединяет в себе все противоположности.

Воплощением духовных устремлений многих постмодернистов является религия «эры Водолея» «Нью эйдж» (дословно: «Новый век»). И ее теология не так нова, как кажется. Ибо центральными концепциями Нового века являются монизм и пантеизм (17, с. 130), а его этическая система основывается на безграничности человеческой свободы. Этот специфический монизм утверждает, что все существующее и несуществующее – едино: между тем, что мы воспринимаем глазами, и тем, что есть на самом деле, существует лишь видимое различие, которое определяется лишь восприятием. Все есть единое целое, и человек является частью этого целого.

Пантеизм утверждает, что Бог – это духовное единство во всем. Бог «растворен» во всем мире, космосе, включая человека, все есть Бог. А поскольку человек есть часть всего, то и человек

есть Бог. Бенджамин Крим, писатель, так формулирует этот взгляд: «Вы есть Бог. Я есть Бог. Этот микрофон – Бог. Этот стол – Бог. Все есть Бог» (цит. по: 17, с. 131). Человека отделяет от Бога только его собственное сознание, а не греховность. Поэтому последователи Нового века предлагают найти Бога внутри себя, изменив сознание устранением ментальных блоков. Ширли Маклейн, известная актриса и адепт религии «эры Водолея», пишет: «Каждая душа – свой собственный Бог. Вы не должны поклоняться кому-либо или чему-либо, кроме самого себя. Потому что вы – Бог» (там же). Так как Бог внутри человека, а человек своего рода Бог, то отсюда возникает особая концепция греха религии Нового века, точнее, отсутствие понятия греха. Последователи этого течения просто рассматривают понятия допустимого и недопустимого – сам человек определяет, что допустимо, а что недопустимо. Ведь человек – Бог, а следовательно, его мышление и сознание в своем роде божественны и совершенны и не могут быть ложны, они также не могут быть проанализированы и критиковаться. Поэтому, разъясняет Лихих, субъективное понимание допустимого, определяемое сознанием каждого человека, и является побуждением к действию или же запретом. Отсюда делается вывод, что у каждого человека свое понимание хорошего и плохого, допустимого и запрещенного. Все определяется сознанием человека, составляющим часть общего, единого сознания. По словам Фритьофа Капры, все вещи поглощаются этим единством: «Все границы и дуализм разрушаются, а вся индивидуальность растворяется во всеобщем неразличимом единстве» (17, с. 131–132).

Эта философия известна со времен гностиков, но в религии «Нового века» она принимает более решительные и радикальные формы. Сознание не может быть критически проанализировано, и его выводы не могут быть опровергнуты. Поэтому ведущую роль в формировании сознания человека (по мнению представителей «Нью эйдж») играют опытность и совесть. Именно они в конечном итоге и будут определять понятия хорошего и плохого, допустимого и запрещенного, что человеку следует, а что не следует делать. Но хоть и все люди являются, согласно монизму, частью целого, тем не менее совесть каждого человека остается сугубо индивидуальной составляющей. Поэтому нет ничего общепринятого плохого или общепринятого хорошего. В постмодернизме грех представляет собою то, что совесть индивида осуждает и не позволяет ему сделать. Если человека осуждает совесть за какой-либо поступок,

он считает, что это плохо, и не будет делать его в данной ситуации. Для каждого человека в постмодернизме свое понятие греха, и каждый человек сам себе судья в этом вопросе. То, что один будет считать грехом, для другого будет приемлемо; ведь совесть у всех разная, и каждому она подсказывает свое. Невозможно определить, какое действие само по себе является грехом, а какое нет вне конкретной личности. В каждой конкретной ситуации совесть и опытность, формирующие сознание, и будут определять, стоит ли это делать или нет. С точки зрения религии «Нового века», любое решение человека будет всегда правильным. Ведь каждый ее адепт никогда не забывает, что он Бог и его сознание не может быть ложным. Кроме того, всегда остается возможность исправить положение при будущих перевоплощениях. «Если у вас все хорошо, и вы верны своей борьбе в этой жизни, следующая жизнь будет легче» (Ш. Маклейн) (цит. по: 17, с. 132).

При этом Лихих отмечает, что взгляды постмодернизма и библейский взгляд на грех имеют нечто общее. Библейский подход также предполагает роль личности и ее совести в определении понятия греха, однако не так, как в постмодернизме, где грех полностью определяется субъективно. В Библии это скорее исключительные ситуации, в которых мы точно не можем определиться и знать прямое указание Священного Писания. Постмодернисты же готовы руководствоваться критериями совести вообще, беря их за основу определения понятия запрещенного. В культуре постмодернизма, далее, мало или совсем не учитывается влияние окружающих людей, их позиций и их восприятия в определении значения греха, тогда как в библейском отношении этот фактор является определяющим, ведь главные библейские принципы: «И как хотите, чтобы с вами поступали люди, так и вы поступайте с ними» и «возлюби ближнего своего, как самого себя», и определяют отношение к окружающим (17, с. 134–135).

Трудности рационального постижения невыразимых глубин трансцендентного Бога становятся причиной не только сомнения в Его существовании, но и прямого атеистического отрицания. Атеизм как одна из форм богоборчества также использует разнообразные открытия современной науки, чтобы обосновать свою интерпретацию картины мира. Так, упорядоченное движение звездного неба над головой, рождающее в умах многих ученых мысль о его разумном Создателе, и данные современной астрономии, как будто свидетельствующие, в том числе, о его парадоксальном возникно-

вении-творении, могут интерпретироваться, как показывает текст К. Сагана (77), и с совершенно иной точки зрения.

Моя цель, пишет этот ученый, – помочь людям осознать тот факт, насколько много галактик существует во Вселенной. Если посмотреть в направлении скопления Геркулеса, будут видны другие галактики, которые находятся вне плоскости нашей, Млечного Пути. И их гораздо больше, чем звезд в нашей собственной галактике. Это и спиральные, и эллиптические, и имеющие другие формы. Их число – миллиарды, а возможно, и сотни миллиардов, и каждая содержит в себе такое число звезд, которое более или менее сравнимо с их числом в нашей собственной галактике, так что число всех звезд приблизительно равно 10^{23}. И Солнце – только одна из них, что дает хорошее калибровочное представление о нашем месте во Вселенной. Все это гигантское число миров и космических масштабов не принимается во внимание практически ни в одной из религий, а особенно – в западных. Цитируя затем Томаса Райта (T. Wright), Саган показывает в этом растре ничтожность значения Земли, предлагая принять эту фактическую реальность Вселенной, в которой мы живем, как данность (77, с. 4). Ввиду этого подавляющего величия Вселенной многие люди полагают, что возникновение религиозного чувства неизбежно. В XVIII в. Э. Юнг заметил: «Не набожный астроном просто безумец». Однако Саган не согласен с этим заключением. По его мнению, Вселенная не дает убедительных оснований для теологических заключений. Более того, если рассмотреть астрономическую динамику, эволюцию миров, то станет ясно, что миры рождаются и умирают, у них есть свое время жизни, как и у людей. Поэтому в Космосе столько же много страданий и умираний, как и рождения и счастья. Например, есть конечные стадии эволюции звезд, взрывы сверхновых, но есть и взрывы в центрах галактик, рождающие квазары. Млечный Путь тоже имел серии взрывов, идущих от его центра примерно в 30 тыс. световых лет от Земли. И если жизнь и, возможно, разум – это общее явление в Космосе, тогда должны случаться массовые разрушения, истребление целых планет, происходящие рутинно, часто и по всей Вселенной (77, с. 5).

Это иной взгляд на вещи, чем традиционное западное понимание Божества, пекущегося о благосостоянии разумных существ, – заключение современных астрономов. И ученый цитирует стихи Теннисона: «Я нашел Его в сиянии Его звезд, отметил Его в цветении Его полей… Но в обращении с людьми я Его не нашел.

Почему все вокруг нас таково, будто некий меньший бог сотворил мир, но не имел сил, чтобы оформить его так, как Он бы сделал?» (цит. по: 77, с. 6). Первая строка этих стихов не кажется Сагану очевидно, но ученый согласен, что там, в небесах, несомненно, есть послание о конечности не только жизни, но и целых миров, галактик, что антитетично конвенциальным теологическим взглядам на Западе, однако не на Востоке. И это суггестирует еще более широкое заключение о существовании бессмертного Творца, по дефиниции Анны Друйан (Ann Druyan) – жестокого Бога, потому что Он, никогда не имея потребности смотреть в лицо страха смерти, создает бесчисленные создания, которые должны это делать. Зачем бы Ему это? Если Он всеведущ, то мог бы быть более милосердным и создать бессмертных, защитив их от опасности смерти. А Он принялся за творение Универсума, в котором, по меньшей мере, многие его части, а возможно и весь он как целое, умирают. И во многих мифах боги особенно обеспокоены тем, что люди могут открыть секрет бессмертия или даже, как в легенде о Вавилонской башне, попытаются взойти на высокие небеса. В западной религии имеется ясный императив, чтобы человеческие существа оставались маленькими и смертными существами. Почему? Это похоже на то, как если бы богатый возлагал бедность на какого-либо несчастного, а затем за это требовал бы еще быть любимым. Есть и другие вызовы религиям, происходящие от даже поверхностного взгляда на тот космос, который реально есть. И Саган цитирует слова из «*Века разума*» англичанина Томаса Пейна, сыгравшего заметную роль как в американской, так и французской революциях. Пейн спрашивает, откуда мог возникнуть этот странный концепт, что Всемогущий, имеющий миллионы миров, в равной степени зависящих от Него, должен был отставить все остальные, чтобы прийти и умереть в нашем только потому, что, как говорят, один мужчина и одна женщина съели какое-то яблоко? И следует ли предполагать, что каждый мир в этом беспредельном творении имел свою Еву, яблоко, Змия и Спасителя? (77, с. 6).

Пейн, таким образом, указывает, что люди имеют геоцентрическую теологию, которая в космической перспективе охватывает крошечную частичку пространства, а главной проблемой западного богословия является слишком малый размер портретизируемого в нем Бога микроскопического мирка, а не Бога галактики, не говоря уже о Вселенной. Возражение, основанное на отсутствии необходимых терминов во время написания священных текстов иудеев,

христиан и мусульман, ученый считает недостаточным, указывая на возможность использовать изобразительные языковые средства и метафоры для описания галактик и Вселенной, но в них ничего подобного нет, а есть только Бог маленького мира. И эту проблему теологи адекватно не решают. Человечество знает очень мало, безмерно больше ему не ведомо, но то, что понятно, ставит человека лицом к лицу с ошеломляющей Вселенной, которая просто другая, чем космос его набожных предков. И смирение перед ним – адекватный подход, если только он не препятствует исследованию природы той Вселенной, которой люди восхищаются, ибо тогда любовь соединяется с истиной, а не основывается на невежестве или самообмане. Ибо если Бог существует, то станут ли Он, Она, Оно (как бы это ни назвать), спрашивает К. Саган, предпочитать молящегося без всякого понимания невежду? Или же предпочтут верующих, восхищающихся реальным миром во всей его сложности?

Наука хотя бы частично является просвещенным культом, считает Саган. Если Бог или некто, соответствующий Ему, существует, то человеческие любознательность и разумность даны Им. Поэтому, подавляя свою страсть к исследованиям, мы должным образом не оцениваем этих даров. Если же такого Бога нет, тогда любознательность и интеллект являются важнейшими инструментами человеческого выживания в экстремальное время. В любом случае процесс познания связан с наукой, он может быть и с религией, но в любом случае он существенно необходим для благополучия человеческого вида.

При этом о распространении и позициях атеизма в наиболее развитой стране мира, США, можно, вероятно, судить по статье Дж. Байса (49). Он отмечает, что атеисты в США испытывают проблемы с выражением своего неверия в божества и различные культурные мифологии. В современной Америке, народ которой предположительно предан идеям равенства и справедливости, тот, кто не верует в «некоего невидимого человека на небесах, все еще» встречается с неодобрением, фанатизмом и дискриминацией. Проведенное в 2006 г. университетом штата Миннесота исследование показало, что атеисты в Америке – меньшинство, не пользующееся доверием населения. Американцы считают их ниже мусульман, недавних эмигрантов, голубых, лесбиянок и других меньшинств. Атеисты – это также та группа меньшинств, с представителями которой американцы менее всего хотели бы позволить заключать браки своим детям. Согласно заключению социолога Пенни Эд-

желла, руководителя этого исследовательского проекта, «атеисты, которые насчитывают свыше 3% населения США, оказываются зияющим исключением из общего правила повышения социальной терпимости за последние более чем 30 лет» (цит. по: 49, с. 15). Исследование Эджелла показало также, что атеисты рассматриваются в США как «угроза американскому образу жизни»: многие респонденты ассоциировали атеизм с моральным неблагоразумием, простирающимся «от криминального поведения до ползучего материализма и культурного элитизма». Эджелл уверен, что подобное отношение коренится во взгляде на атеистов как «на занятых собой индивидуумов, которые не заботятся об общем благе». Эта глубоко негативная перцепция атеистов усиливается еще тем фактом, что сами неверующие, как правило, склонны быть молчаливыми и культурально невидимыми.

Негативный подход к атеистам заметен и в политической жизни США, где кандидаты имеют тенденцию переходить от практических тем к различным благочестивым контекстам, обычно исповедуясь в своей сильной вере и религиозном воспитании как очевидной гарантии их надежности или моральной мудрости. Результаты выборов показывают, что американцы крайне не склонны голосовать за хорошо квалифицированных кандидатов в президенты, если они атеисты. Согласно одной из статей, опубликованных в журнале «Ньюсуик» в 2006 г., только 37% говорят, что они готовы голосовать за атеиста, избирающегося в президенты. Согласно другой статье из этого же журнала, 91% взрослых американцев утверждают, что верят в Бога. В том же «Ньюсуик» сообщается, что, хотя один из десяти американцев позиционирует себя как «не имеющего религии», только 6% утверждают, что они вообще не веруют в Бога; 3% «публично определяющих себя как атеистов, явно предполагают, что этот термин имеет в себе некую стигму» (49, с. 16). Атеисты имеют имидж «деструктивно одержимых маньяков и аморальных материалистов». Однако, считает Байс, есть основания надеяться на улучшение отношения к атеистам. И пример Ирландии здесь весьма показателен: сейчас там четверо из пяти родителей склонны предоставлять своим детям возможность самим выбирать религию, а не принуждать их быть католиками; 30 лет назад подобных родителей было только 7%. 12% ирландцев не верят в Бога, тогда как в 1977 г. таких был только 1%; 22% не думают, что существует загробная жизнь, и только чуть больше половины всех ирландцев еженедельно присутствуют на церковной

мессе – в 1977 г. это были 90%. Байс заканчивает свою статью призывом к атеистам: говорите громко, участвуйте в нашем деле; «жизнь вне клозета того стоит» (49, с. 19–20). Тем не менее очевидно, что пока еще отнюдь не атеизм детерминирует сознание граждан самых развитых стран мирового сообщества (*Г. Х.*).

В этой ситуации появляются и новые формы атеизма. Так, Ю.М. Антонян (2) отмечает, что связи человека с Богом чрезвычайно сложны и многофункциональны. Вера в Него, оставаясь в числе наиболее важных социальных феноменов, оказывает огромное влияние на человеческую жизнь, экономику, нравственность, политику. Вместе с тем все отношение к Богу только психологическое, весь опыт общения с ним в молитвах, ритуалах, раздумьях, проповедях, при изучении священных текстов, создании богословских сочинений и т.д., есть общение исключительно с неким психологическим образом, им же созданной моделью. Человек Его не видит и не слышит, а только созерцает образ, созданный его воображением (фантазией). Иными словами, считает Антонян, Бог предстает в качестве виртуальной реальности, и все иные отношения с ним – духовные, мировоззренческие, этические и т.д. – возможны лишь при наличии психологических. В той или иной форме, по его мнению, это признают богословы, и особенно философы-мистики. Так, Э. Сведенборг считал, что «небеса изображают человека вследствие божественной человечности Господа», т.е. человек является человеком потому, что человечен его создатель. Репрезентативны и утверждения Сведенборга, что ни «один ангел на небесах не постигает Божественного начала в ином образе, как в человеческом, и что небеса и ад происходят из рода человеческого» (цит. по: 2, с. 88). Их можно считать признанием того, что человек наделяет Бога исключительно человеческими чертами, и это – весомый аргумент в подтверждение того, что Бог представляет собой виртуальную реальность, полагает ученый, поскольку Он видится людям только в человеческом образе, т.е. является «их собственной проекцией, обретшей суверенитет».

Для верующего Бог есть не вызывающая сомнений действительность, а как виртуальная реальность он не требует доказательств. В этом мифологическом качестве Божество обладает огромными возможностями, творит другие виртуальные миры. Бог есть бесспорный психологический виртуальный факт и должен исследоваться как объект психологического познания. В то же время утвержденность божественного виртуального становится мощным

фактором культуры, приобретая статусы этического и духовного эталона, традиции, обычая, обязательного стандарта (2, с. 89).

Бог как реальность наивысшего иерархического уровня определенным образом развернут и доступен в ощущениях, переживаниях, понимании, что мощно и часто неотвратимо убеждает в Его реальности. Он поэтому входит в жизнь, о нем знают в силу собственного познания, из повседневного общения, священных книг, символов и т.д. Здесь, по мнению Ю. Антоняна, исключительна роль самого творящего человека, его продукт – Бог – энергетически питает своего творца, который приобретает новые качества от им же порожденного, которое становится контактной реальностью (2, с. 90–91). Виртуальная реальность, отмечает ученый, всегда обладает свойствами породивших ее субъектов (источников). Так, ни один персонаж, ни одно событие потустороннего мира не выходят за рамки того, что знаемо человеком, все священные и сатанинские образы – суть проекции его личностных черт, переживаний, влечений, надежд, тайных и часто подавляемых внутренних движений. Но он не знает, что этот мир разворачивается только в его психике, только в ней он ведет объективированное существование. Виртуальное – это бытие, полностью рожденное человеческой психикой, индивидуальной и коллективной (2, с. 93). Кроме того, пишет Антонян, Бог и иные сакральные персонажи – суть архетипы, а все архетипы виртуальны, существуют и функционируют на уровне виртуальной реальности. Поэтому Бог является, считает этот ученый, виртуально-архетипическим явлением (2, с. 94–95).

Не безынтересны также диалоги теистов и атеистов, часто различно видящих и понимающих одни и те же факты, объясняющие ранее считавшиеся непостижимые тайны возникновения жизни и человека.

Так, Ф. Коллинз, биолог, сыгравший решающую роль в дешифровке кода человеческого генома, ставит задачу убедить как верующих, так и неверующих в том, что вера, в особенности христианская, совместима с наукой и разумна, тогда как неверие, хотя и совместимо с наукой, но неразумно. В своей книге он утверждает, что удивительный скрипт генома человека несет в себе все инструкции, необходимые «для конструирования человеческого существа» (53, с. 2). Это не так, возражает атеист Э. Цукеркандл (к которому, наверное, применимо известное выражение, что главная проблема с атеистами заключается в том, что они патологически одержимы тем, даже в существование кого они не верят): равно

необходимы и другие «инструкции». Например, те, которыми природа наставляет полипептидную цепочку (конструирующую протеин), как разворачиваться в пространстве или как исполнить сложные правила селективного молекулярного опознания. Как эти инструкции, так и макромолекулы, в которых они содержатся, воздействуют на геном, инструктируя его, как кодировать дальше. Таким образом, даваемые последним команды не генерируются им самим, а возникают в результате интеракции генома с другими частями живой системы; без чего не может быть никакой «информации», транслируемой последним и живая система также не может существовать. Сам геном в неорганическом мире не способен произвести жизнь, сколько бы времени ему ни дать, пишет Цукеркандл (88, с. 237–238).

Тем не менее можно заметить, это пояснение Цукеркандла не разъясняет того, о чем говорит Нэнси Пеарси в своей статье *«ДНК: Послание в послании»* (68). Эта исследовательница указывает, что только одна клетка человеческого тела содержит в себе в 3–4 раза больше информации, чем все 30 томов *«Британской Энциклопедии»*, поэтому проблема происхождения жизни теперь необходимо переформулировать в вопрос об источнике биологической информации. Ведь хотя нуклеотиды в ДНК состоят из обычных химических элементов и подчиняются природным законам, эти последние не в состоянии объяснить, почему первые функционируют как специфический клеточный язык. И Пеарси показывает, что для синтеза ДНК даже простейшей бактерии необхомо специфицировать «каждую химическую букву, одну за другой», сравнивая этот процесс с компьютерным набором, например, стихотворения *«Была ночь перед Рождеством»*, для которого также требуется аналогичная процедура (там же). Анализируя алгоритмы таких структур, как кристалл, она показывает, что, несмотря на свою высокую степень упорядоченности, он представляет собой «галлереи геометрических повторений», т.е. очень низкий уровень информационного содержания.

Высокий уровень сложности ДНК принудил исследователей оставить теорию случайного возникновения жизни. В настоящее время ведущей идеей здесь выступает существование, по словам Кирила Поннамперума, «ингерентных свойств в атомах и молекулах, которые, видимо, направляют синтез в наиболее благоприятном направлении» для продуцирования макромолекул жизни (цит. по: 68). Однако до сих пор, замечает Пеарси, еще никто не идентифицировал

эти таинственные самоорганизующие свойства. ДНК показывает слишком много «работы дизайнера», чтобы быть продуктом случая, не известны никакие физические законы, которые могли бы сделать что-то подобное: упорядоченную структуру со столь высоким информационным контентом.

Рассматривая далее теорию работы кодов, исследовательница замечает, что зашифрованное послание независимо от физического носителя – точно так же, как «буквы» в ДНК. По словам М. Поляны, последовательность нуклеотидов «внешняя» для физических и химических свойств внутри молекулы, т.е. она не определяется ингерентными физико-химическими силами. И именно «физическая индетерминированность», указывает Пеарси, дает нуклеотидам гибкость, позволяющую функционировать как буквы в письме, организуя и реорганизуя их в различные комбинации. Если обратиться к повседневному опыту, то сразу можно заметить, что предметы высокого информационого контента – книги, компьтерные диски и т.п. являются произведением разума. По аналогии можно заключить, считает исследовательница, что ДНК молекула также является продуктом разумного агента. Такова современная версия дизайн-аргумента, основывающаяся не на пропуске в научных знаниях, а, напротив, на взрвном росте последних из-за революции в молекулярной биологии и информационной теории (68).

Но Цукеркандл критикует Коллинза и с других сторон, показывая, что, когда тот задается фундаментальными вопросами нашего существования, религиозные ответы уже заключаются в них: «Почему возникла Вселенная? В чем смысл человеческого существования?» (53, с. 6). «Почему здесь имеется жизнь?» «Почему я здесь?» (53, с. 88). Ибо вопросы о «почему?» уже имплицируют бытие Вселеной, возникшей из *намерения* (88, с. 239). Далее следует вопрос о природе этого намерения: в чем смысл создания человеческих существ? Эти вопросы – уже религиозные, полагает Цукеркандл, но только со знаком вопроса. Они уже предполагают, что существует некто разумный (а не слепая последовательность событий), дающий основание, почему существует жизнь и зачем здесь люди. Ибо когда действуют люди, – и это же распространяется на животных, – то обычно с некоторым разумным основанием, отсюда наивное нерефлективное предположение, что все происходящее, включая и начало мира, также совершает некая сознательная личность.

Но интенции, намерения являются *продуктами* жизни; объективный анализ не может показать, что они имеют их и своими *условиями*, отмечает ученый. Живые системы, наверное, возникают с интенциями как одним из своих инструментов для выживания. Но почему результат эволюции жизни должен быть и ее началом? Компоненты, определяющие начало вещей, обычно отличаются от продуктов позднейшего развития (88, с. 239). Благодаря интроспекции и анализу явлений мира мы имеем основания для экстраполирования на родственных существ, включая многих животных. Но у нас гораздо меньше основания, если вообще есть, распространять наличие намерений на вещи. Проецирование собственного опыта на бесчувственную природу, персонализирование ее или стоящих за ней сил, – всегда было одним из самых древних человеческих заблуждений.

В чем смысл человеческого существования? Ответ на этот вопрос, считает Цукеркандл – любовь. Значение человеческой жизни в том, что мы испытываем, когда любим других существ или вещи; когда любим то, что делаем или, по меньшей мере, цель того, что делаем. Есть значение и в ненависти, но не ведущее к расцвету человечности (88, с. 239–240). Коллинз, однако, остается приверженцем значения жизни, происходящего из внешнего источника. Он предполагает Бога в качестве такого источника и Бога, Который «добр». Но так как не все хорошо в этом мире, то он имплицитно предполагает также существование субординированного или равного анти-Бога, или дьявола. И Коллинз хочет обосновать свой выбор разумными аргументами. В связи с этим Цукеркандл разбирает выдвигаемые Коллинзом базовые утверждения о бытии сознательного, личного, судящего и чувствующего божества: невероятность Универсума, который бы сам собой шел к возникновению жизни; Большой Взрыв; наличие в мире боли и коррелятивный аргумент о свободе воли; существование Морального Закона; настойчивость человеческих поисков Бога; удивительность природы; и притязание Иисуса быть Богом (88, с. 240).

1. Природа. Природа, как оказалось, именно такова, какой должна быть, чтобы свойства материи смогли пройти через чрезвычайно узкую горловину естественных законов и сделать возможной эволюцию живых существ. Поэтому, утверждает Коллинз, «наш универсум в высшей степени невероятен». И это могло бы быть, пишет Цукеркандл, существенным аргументом, лучшим, чем другие у Коллинза, для обращения к Богу за разъяснением, – если

бы этот Бог Сам не был бы в равной мере невероятным. Ибо Бог также сконструирован именно таким образом, чтобы сделать Его возможным творцом всего. A priori, в высшей мере маловероятно, чтобы такой Бог существовал – и во всей Его требуемой и непостижимой сложности – по той же причине, по которой в высшей степени невероятно, чтобы существовал универсум, допускающий жизнь, или чтобы вообще существовал какой-либо универсум (88, с. 240). Однако идея Бога встречает еще и дополнительную трудность. Если существует высший творец универсума, то должен быть представимым путь, по которому «чистый дух» мог проявить свою мощь, но такого воображаемого пути нет. Здравый ум советует, что невообразимое может быть принято, только если оно продемонстрировано.

На этот тип возражений, как представляется, отвечает в своей полемике с Ф. Квинном А. Плантинга (69), когда замечает, что для многих теистов нон-пропозициональное обоснование, которым обладает их вера в Бога, значит больше, чем какое-либо аргументированное опровержение теистических верований вроде, например, фрейдистской или марксовой теорий. Кроме того, полагает Плантинга, для каждого, даже самого грозного опровержения существует свое контропровержение.

В то же время природная связь между неживыми и живыми системами мира, продолжает Цукеркандл, уже могут быть частично описаны биологическими науками без свидетельств о возможных препятствиях дальнейшему научному прогрессу. Хотя есть и тонкая настройка (тьюнинг) законов природы к требованиям жизни, что остается наибольшей загадкой. Эта настройка может быть объяснена (но существование всего остается все равно тотальной загадкой) обращением к антропному принципу, предполагающему, что где-то существует огромное число других вселенных с самыми разными физическими законами и константами. Тогда Вселенная, в которой возможна жизнь, неизбежно будет одной из них. Тем самым на этом пути возможно определенное понимание – при предположении о варьировании законов природы, тогда как на другом, божественном пути, полагает Цукеркандл, его нет. Конечно, научный путь не дает окончательного ответа на проблему бытия, но его нет и у варианта с Богом. Кроме того, если прилагать аргумент невероятности к универсуму, то непонятно, почему его же нельзя распространить и на Создателя универсума (88, с. 241).

2. Большой Взрыв. Существование Big Bang'a, по мнению Коллинза, ставит вопросы о том, что было до него и кто или что ответствен за него (53, с. 66). «Большой Взрыв вопиет о божественном объяснении», – пишет ученый, утверждая, что он не может представить себе, как природа могла бы произвести саму себя. Но может ли он себе представить, вопрошает в свою очередь Цукеркандл, как был создан Бог, или как Бог создал Себя, или как несотворенный Бог существовал целую вечность до этого момента творения, и как Он – каким образом? – сотворил этот Взрыв? Ведь не известно даже, был ли этот последний переходом от ничего к нечто или от одного нечто к другому. И переход от ничто к чему-либо совсем не обязательно должен быть «чудом», ибо известно о частицах, возникающих из вакуума. В любом случае это научная проблема и возможны дальнейшие ответы на нее (88, с. 242).

3. Существование боли в мире и использование софизма о свободе воли. Почему в мире так много боли? Конфронтируя эту проблему, Коллинз обращается к возражению неверующих против Бога, Который вложил ее в животных и интенсифицировал вместе с их развитием. Коллинз этот аргумент формулирует так: «Если Бог был бы благ, он пожелал бы сделать свои создания совершенно счастливыми, а если бы Он был всемогущим, то смог бы сделать, что захотел. Но эти творения несчастливы. Поэтому у Бога нет либо блага, либо мощи, либо того и другого» (цит. по: 53, с. 242). Прогресс науки, считает Цукеркандл, со временем вполне сможет соотнести субъективное переживание боли с объективными процессами в центральной нервной системе и таким образом более ясно показать, какие беды «этот Бог» принес в мир, впрочем, полагает критик, достаточно прочесть Библию, чтобы увидеть все, что необходимо (88, с. 242–243).

Тем не менее Коллинз понимает Бога как «бесконечно любящего и благожелательного», возводя к Нему одно только благо и, следовательно, отводя от Него любое зло. Для этого используется, пишет Цукеркандл, «один из самых гадких софизмов», одетых в философскую форму: будто агонии людям созданы Им ради того, чтобы дать им свободу воли. Но даже в христианском модусе мышления «это отмывание страдания» не может быть разумно распространено на детей или животных. И оно включает в себя непоследовательности, например: или Бог невиновен, ибо дьявол так силен, что почти равен Ему, но тогда утрачивается монотеизм; или один Бог вершит все дела и планы, оказываясь повинным во всех

страшных преступлениях с дьяволом «как своим сообщником», – и тогда ничего не остается от Божественной благости. И ничто не может устранить эту альтернативу, включая человеческое неповиновение в Раю, которое ведь может быть рассмотрено как проявление внутренней независимости Адама и Евы, которым можно гордиться как проявлением человеческой свободы воли, – если Бог действительно ценит ее. Но даже если это и был грех неповиновения, то кара была несоответствующей и чрезмерно яростной. Распространить ее на все будущие человеческие поколения – значит совершить акт извращенной жестокости и несправедливости, пишет Цукеркандл (88, с. 243).

«Надо признать, – пишет Коллинз, – что большая часть страданий падает на нас в результате наших собственных действий или действий других людей, что в мире, где люди используют свободу воли, неизбежно… А полное отсутствие страдания не может быть в интересах нашего духовного роста» (53, с. 231). Подобное оправдание зла побуждает считать эту сказочку свободы воли одним из самых отвратительных интеллектуальных упражнений, отвечает Цукеркандл, замечая, что разве среди страдающих существ мы одни, кого следует принимать в расчет? А как же сотни миллионов лет истории животных? Если столь интенсивное и широко распространенное страдание на земле необходимо для нашего развития, то да будет оно проклято!

Это возражение теизму, получившее название аргумента от существования природного зла, подробно рассматривается Р. Суинборном в главах 10 и 11 второго издания его книги *«Существование Бога»* (81), а также в 9 главе его более ранней работы *«Провидение и проблема зла»* (80), где, между прочим, показывается, что большое число таких высших благ, как, к примеру говоря, сотрудничество перед лицом трудностей, взаимопомощь и сострадание, могут быть, только когда Бог допускает существование зла (см. 80, с. 165–167; 81, с. 142–245).

Пусть Бог создаст нас совершенными человеческими существами с самого начала, пишет Цукеркандл, или пусть откажется от продуцирования чувствующих существ, что вовлекает всех невинных спутников живого мира в бесконечную катастрофу (88, с. 244).

Но если Бог «с самого начала» создаст нас совершенными человеческими существами, можно возразить этому ученому, то это уже будем не мы. И то же самое можно заметить о наших «невинных спутниках» из живого мира – именно наше несовершенст-

во в значительной мере делает нас нами. И милосердие Бога проявляется также в том, что Он дает жизнь (в том числе разумную) целой онтологически градуированной последовательности существ разной степени совершенства, которые иначе бы не существовали (*Г. Х.*).

Аналогичную проблему рассматривает и Рэглэнд, анализируя теодицею Декарта: почему Бог создал людей с ограниченным интеллектом, если Он без труда мог сделать нас более разумными (т.е. необязательно с бесконечным интеллектом), расширить способность ясного и отчетливого восприятия всего, о чем бы мы ни размышляли (72, с. 136). Декарт отвечает на это возражение, используя стратегию «большой картины»: универсум, содержащий несовершенных существ, вроде нас, возможно, более совершенен, чем имеющий лишь просвещенных людей (у него теодицея большой картины является *дополнением* теодицеи свободы воли). Свобода же актуально существующих людей объясняет, почему Бог допускает совершение актуальных ошибок (72, с. 136–137). Тем не менее, считает Рэглэнд, эта теодицея Декарта, несмотря на ее внутреннюю когерентность, конфликтует с его концепцией божественного провидения и ведет либо к скептицизму, либо к фидеизму (72, с. 140).

Существование морального закона. Коллинз считает, что существование морального закона является одним из самых весомых аргументов в пользу существования Бога, однако, утверждает Цукеркандл, он отнюдь не объясняет, почему этот закон не может иметь природное происхождение. Слабое место этого аргумента в том, что он не учитывает высших животных, многие из которых обладают способностью ощущать боль и радость, а некоторые – и разделять страдания или радость других, т.е. имеют эмпатию, как показали научные исследования. Поэтому ложно утверждение, что человеческая эмпатия не существовала бы без Божественного участия (88, с. 244). Многие высшие животные обладают опытом, эмоциями и разновидностью мышления, которое включает в себя мысли о других и имеет отношение к ним. Отнюдь не только люди могут обладать сознанием «Я» – это может и собака. Пес, несомненно, знает «я» и «ты», что и выражает всем своим существом. Он говорит «я тебя люблю» и «пожалуйста, люби меня!». Имеет место коммуникация «душа к душе» между животными и людьми. Только метафизические заблуждения ослепляют верующих, не давая им заметить в животных «душу», т.е. глубокую чувствитель-

ность, эмоции и сознание. И в случае с животными «первородный грех» не искупает Бога. Из самых серьезных теологических оснований Христианство дало животным статус бесчувственных машин, санкционировав убийство миллионов из них. И вина за это, полагает критик, лежит на Боге, Он позволил этому случиться (88, с. 245).

Аналогичные рассуждения ставят в тупик также Н. Тракакиса (84), который, анализируя генезис концепции «очевидного аргумента от существования зла» У. Роу, рассматривает, в том числе, и описываемые последним два эпизода, когда 1) пятилетняя девочка была жестоко избита, изнасилована и задушена и когда 2) олененок, оказавшийся в горящем лесу, получил страшные ожоги и умер после нескольких дней тяжких страданий. Роу считает, что нет такой ситуации, когда бы всемогущее и всезнающее Существо было морально оправдано за позволение подобных случаев, с чем Тракакис соглашается, приходя к выводу, что теизм не в силах объяснить необходимость существования естественного зла (84, с. 275) и что аргументы Роу дают доказательство в пользу атеизма (84, с. 341–342).

Правда, этика, считает Цукеркандл, это существенно каналы мысли и правила поведения, которые следуют из рецепции определенного естественного набора перцепций и эмоций, а именно, эмпатии, этого непременного гида наших жизней. И если другие человеческие предпочтения и отвращения признаны естественными, то почему вкус к этическому мышлению и поведению должен быть исключением? Набор информационных макромолекул, причастных к генерированию мыслей и эмоций, пока еще не определен, но мало сомнений, полагает критик, что субструктура подобных молекул и воздействие на этический опыт будут обнаружены как часть какой-либо генной интерактивной программы, управляющей взаимодействующими нейронами в мозге. Таким же образом покажут, как генетические, протеиновые и РНК интеракции вовлечены в процесс различения добра и зла. И соответствующие наборы молекул и супрамолекулярных механизмов будут не более божественными, чем другие аналогичные комплексы. Цукеркандл обвиняет Коллинза в недостатке внимания к биологическому базису альтруизма, утверждая, что в будущем возможно появление молекулярной и клеточной биологии морали (26, с. 245–246).

5. Постоянность поиска Бога. Одним из аргументов в пользу существования Бога, согласно Коллинзу, является сам поиск Бо-

га, «который характеризует все человеческие культуры в истории» (53, с. 200). Напротив, пишет критик, обилие религий в мире усиливает вероятность, что подходы, на которых они основываются, связываются с некоторыми генами. Действие генов имеет очень сложное отношение к истине; для успеха действий генных паттернов важны адаптированность, выживание, умножение потомства. Хотя эти цели действительно хорошо обслуживаются истинами, знание которых требуется для правильных ответов на вызовы среды, метафизические верования могут играть функциональные роли, совершенно отличные от ролей подобных практических истин. Трудно выдать истину как аспект человеческой биологии за аспект истины (88, с. 246).

6. Благоговение, вызываемое природой. Коллинз, далее, говорит о благоговении, которое вызывает в нем этот чудесный мир: величественность и красота творения Божия парализуют его сопротивление религиозному мышлению (53, с. 225). Но, возражает Цукеркандл, здесь есть скрытая предпосылка, что благоговение должно вести нас к Богу. Ведь прекрасный мир, который не выдуман и не создан всемогущим Богом, будет внушать еще более благоговение и равно потрясать! Представьте только: все это – и никакого Бога.

7. Миссия Христа. О Христе Коллинз пишет следующее: «Был человек, который не только утверждал, что знает Бога, он притязал быть Богом. Я не мог найти никого и ни в какой иной религии, кто бы делал столь ошеломляющее утверждение» (53, с. 221). И это для него является аргументом в пользу Иисуса, что Он действительно является Богом (88, с. 246–247). В те времена, замечает Цукеркандл, когда императоры считались богами, такое утверждение не казалось таким ошеломляющим; сегодня же даже самые религиозные люди сочтут абсурдным идентифицировать какого-либо человека с Богом. Согласно евангелистам, Иисус называл себя не Богом, а «сыном Божьим». И называть себя Богом сейчас не более убедительно, чем Наполеоном (88, с. 247).

8. Понимание и рациональность. «Имеются хорошие основания верить в Бога, принимая во внимание существование математических принципов и порядка в творении», – пишет Коллинз (53, с. 93). Но, возражает Цукеркандл, бытие само по себе поразительно, включая, конечно, и «бытие» математических принципов. *Порядок* (это слово уже заряжено сотворением) в «творении» является условием для всего, достигающего состояние бытия. Поэтому

проблема наличия такого порядка не является раздельной с проблемой бытия. Говорить о Боге как источнике порядка и бытия не проясняет того, чем является бытие, и каким образом оно возникло. Подобный нарратив лишь прибавляет другие безответные и, если возможно, – даже более чудовищные вопросы к уже существующим и не имеющим ответов.

«Замечали ли вы, – пишет Коллинз, – что вера в Бога требует опускания к иррациональному? Существует надежда, что аргументы в этой книге дадут, по меньшей мере, частичный антидот такому взгляду» (53, с. 231). Увы, отвечает Цукеркандл, основываясь на опыте воспринимаемого мира, сегодня иррационально утверждать, привлекая Бога, что существует: 1) личность без тела (поскольку ничего подобного не наблюдалось); 2) личность, живущая вечно (поскольку все личности, существование которых может быть подтверждено, смертны); 3) личность, существующая до чего-либо (поскольку в нашем опыте мира личность появляется только в результате длительного эволюционного процесса); 4) личность, наделенная неограниченной властью над всем, включая сотворение чего угодно (в нашем опыте никакая личность и близко не показывала ничего подобного) (88, с. 248). Если подобные верования рациональны, то вера в фей будет еще более рациональной: они ведь нуждаются в каком-то теле, им не обязательно быть вечными, существовать до всего остального и обладать неограниченной мощью. И если задают вопрос: «*Кто* ответственен за Большой Взрыв?», то он формулируется в абсурдных терминах с точки зрения истинного опыта мира. Что же касается высказывания Оригена «Credo quia absurdum», которое с гордостью выставляется верующими, то ведь королларий из него: «sum absurdum quia credo» (88, с. 248).

9. Бог не был удовлетворен одним воображением мира. Бог также знал, утверждает Коллинз, что эти творения, люди, будут нарушать моральный закон (53, с. 201) и «Бог мог также знать в момент творения все детали будущего» (53, с. 205). Если так, то зачем же Ему нужно было играть эту драму? Ведь все уже произошло в уме Бога. Или, спрашивает Цукеркандл, Ему нужно было видеть реальную кровь? Если бы Он не знал будущего своих творений, то это могло бы служить Его защите, с этим же утверждением Коллинза уже невозможно избежать импликации божественно-дьявольского замысла (88, с. 248).

Ученые-физики, химики, молекулярные и клеточные биологи и эволюционисты точными дескрипциями поведения и самодоста-

точности сложных процессов и их изменений во времени показали, что они происходят бессознательно. Ироничным образом, говорит Цукеркандл, лишенная ума эволюция привела к возникновению мыслящего и чувствующего ума, после чего этот последний перевернул все вверх дном, утверждая, что какой-то чрезвычайно могущественный личностный чувствующий ум вызвал эту эволюцию (88, с. 248–249).

В заключении своей статьи Цукеркандл отмечает, что в лице природы одни читают присутствие Бога, другие – не видят Его. Однако предлагаемые аргументы теми и другими поддаются оценке. Сейчас подходящее время, пишет Цукеркандл (имея, по-видимому, в виду самого себя), какому-нибудь неверующему молекулярному биологу показать, почему Коллинз потерпел крах в своих наилучших намерениях. Конечно, устанавливать приемлемого личностного Бога – это очень ловкий бизнес и единственный в мире, который постоянно как терпит крах, так и процветает, считает критик (88, с. 249).

Иначе думает другой ученый, рассматривая этот же мир: если бросить беглый взгляд на состояние нашего мира, пишет А.И. Спичак, то создается впечатление, что наш мир находится в хаосе. Войны, природные катаклизмы, революции, невозможность прогнозировать будущее – все это заставляет придти к такому выводу. Наука не дала чувства безопасности человечеству, технологические успехи в действительности весьма скромны. Произошли катастрофы на атомных станциях, надежность которых оценивали как одна авария в миллион лет. За последние 30 лет число природных и техногенных бедствий с большим экономическим ущербом возросло вчетверо. Технический и научный прогресс оказался бессилен перед проблемой терроризма. У многих людей возникает чувство, что в этом мире нет Того, Кто бы стоял над ним и управлял им. Если бы Бог управлял этим миром, то мир бы не был в таком хаосе, говорят они. Если Бог есть, почему мы живем так плохо? Почему происходят войны, почему нет безопасности? Управляет ли Он Вселенной на самом деле? (32, с. 37–38).

Прежде чем перейти к анализу изменения богословских взглядов в условиях постмодернизма, А. Спичак рассматривает понятия хаоса и порядка, показывая, что детерминированная механическая система может вести себя как совершенно непредсказуемо, так и наоборот, в основе нерегулярного, хаотического поведения часто лежит вполне детерминированный процесс. Динамический хаос – это

непериодическое движение в детерминированных системах (т.е. в таких, где будущее однозначно определяется прошлым), имеющее конечный горизонт прогноза (32, с. 38–41). Если считать, что точка, двигаясь в фазовом пространстве, оставляет за собой след, то динамическому хаосу будет соответствовать клубок траекторий. Для таких клубков классики нелинейной науки Д. Рюэль и Ф. Такенс в 1971 г. предложили название – странный аттрактор. Таким образом, делает вывод исследователь, есть процессы, которые кажутся хаотическими. Траектория аттрактора никогда не пересекается, сколь бесконечно долго мы бы ее ни прослеживали. Она кажется хаотической, однако описывается детерминированными законами. Многие хаотические процессы в этом мире детерминированы, но порядок этот гораздо более сложен (32, с. 42).

В христианстве есть только один истинный Бог, одна истинная сила, которая устанавливает порядок вещей в сотворенном Им мире (Ис. 48:13). Каждому своему творению Бог дал свободу в установленных Им рамках (Быт. 2:16–17). Творение, используя свободу, поступает плохо, творя зло, продолжает А. Спичак, но Бог выше этого зла и властен использовать его по своему плану (Иер. 32:42). Дьявол – это падшее творение Бога (Ин. 1:2), которое действует только в отведенных ему границах, устанавливаемых Богом. Бог допустил продажу Иосифа в рабство братьями, зная, что Он обратит это во благо (Быт. 45:5). Братья Иосифа были свободны выбрать зло, они воспользовались своей свободой. Но Бог использовал это решение для Своего замысла. Иуда предал Христа. Это было его решение, и он сам ответственен за свой выбор. После этого предательства произошло распятие Христа, чистое зло. Но Бог использовал это для спасения людей. Иисус снял все вопросы, сказав, что даже ни одна из малых птиц не упадет без воли Отца Небесного, а мы гораздо дороже птиц (Мат. 10:29–31).

Таким образом, заключает исследователь, несмотря на свободный выбор, все в этом мире находится в руках Божьих (32, с. 43). Мы получили от Бога свободу выбирать добро или зло, без которой мы бы не могли выбирать (Иоанн. 19:11). Но мы сами ответственны за свой выбор, пребываем ли мы во тьме, не принимая Христа и творя зло, или пребываем в свете. И Спичак цитирует К. Льюиса: «Злой человек обижает ближнего, участвуя тем самым в чистом зле. Но Бог использует его злые дела без воли его и согласия, чтобы произвести новое добро. Итак, добрый служит Богу как сын, злой – как орудие. Что ни делайте, Бог все приведет к добру,

но для вас отнюдь не безразлично, кто вы Ему – Иуда или Иоанн» (цит. по: 32, с. 44). Как бы мы ни поступали, мы не сможем расстроить или нарушить Божий порядок (Ис. 51:7–8; Ис. 54:17), Его совет состоится (Ис. 46:10), Его порядок выше хаоса его творения (Ис. 40; 54:10; 55:9). Поэтому хаос жизни – это хаос кажущийся. Каждое живое сотворенное существо, включая животных, людей, ангелов, обладает свободой, поступает по своей воле и составляет этот хаос. Но этот хаос детерминирован, или упорядочен Богом. Порядок этот сложный, непостигаемый человеческим разумом. Но это лишь доказывает нечеловеческое происхождение христианства, оно не могло родиться в разуме человека. Как бы жестко это ни звучало, но этот мир – это идеальный мир для человека в том состоянии, в котором он оказался после грехопадения. Для такого человека нельзя придумать более совершенный мир. Нужно, чтобы человек перешел из состояния безразличия к богоисканию и внутреннему преобразованию (32, с. 44).

Дух человека не будет подчинять свою эгоистичную волю, пока у него кажущееся благополучие. У ошибки и греха есть общее свойство: чем сильнее грех или ошибка, тем меньше человек осознает их присутствие. А боль – это не только мгновенно распознаваемое зло, но это то зло, которое невозможно проигнорировать. Бог говорит шепотом в наших удовольствиях, в нашей совести, но Он кричит в нашей боли. Она дает единственную возможность плохому человеку исправиться. В христианстве есть один Бог, один Владыка, сущий над всем Бог (Рим. 9:5), и все Им, чрез Него и к Нему (Рим. 11:33). Он держит все в своей руке и ведет этот мир по единственно верной траектории искупления. И хотя творению дана свободная воля, которая может привести к хаосу, но и этот хаос детерминирован. И каждый из нас, считает А. Спичак, должен сам решить, кто он в этом детерминированном хаосе жизни: Иоанн или Иуда.

Не менее трудно сейчас, чем было прежде, и понимание соотношения души и тела. Так, Н. Мёрфи утверждает, что человеческие существа не являются идентичными душе, которая, в свою очередь, не является частью нашей природы: «Мы – это наши тела… в лучшем случае, комплексные организмы» (67, с. IX); «реплика… моего тела могла бы быть мной» (67, с. 138). Тем не менее люди, хотя и оказываются в силу этого подхода животными существами, явно отличаются от других животных тем, что как моральные и разумные существа, обладающие свободой воли, могут познавать Бога.

По мнению исследовательницы, физикализм ничем не угрожает христианству. Мы все являемся физическими телами очень сложной органической природы, которая дает нам возможность быть свободными, моральными и связанными с Богом, и поэтому люди – это спиритуальные тела. Многочисленные места Библии, в которых упоминаются душа и дух, следует понимать как представляющие всего человека в его отношении к Богу, а не как часть человека. Именно это и говорится в оригинале Библии, а его дуалистическое прочтение объясняется либо переводами и влиянием греческой философии, либо метафизическим уклоном позднейших течений. В подтверждение своего мнения Мёрфи приводит выражения из Псалтири: «Спаси мою душу от меча», которые предполагают понимание слова «нефеш» не как душа, а как репрезентирующие всего человека целиком. Что касается Нового Завета, то в нем речь идет отнюдь не о метафизическом строении человека, так как в этом случае его авторы выражались бы много яснее (67, с. 21).

Опираясь на данные о высшей нервной деятельности и психологию, Мёрфи рассматривает в их оптике проблему свободы воли, моральной ответственности и детерминизма мотивационной структуры человеческой личности с точки зрения различных уровней каузальности, приходя к выводу, что человеческая биология обеспечивает достаточное основание для свободы воли (67, с. 135). Мёрфи приводит пример того, как различные силы, первоначально приписывавшиеся душе, постепенно научно объяснялись физическими и биологическими причинами в биологии, неврологии и учении о высшей нервной деятельности. Она думает, что дуализм души и тела не только не помогает объяснить нашу интеллектуальную деятельность, но и создает новые трудности, нарушая, например, закон сохранения энергии в физическом мире, а также дополнительно затрудняя понимание общения развоплощенных душ между собой до их воскресения в новых телах (67, с. 140–141). Каким-то разрешением этой проблемы может считаться ее предположение, что в будущем мире люди будут жить в преображенных телах и, таким образом, не будут находиться под действием законов природы с их требованием метаболизма, потребления пищи, ее переваривания и извержения и пр. (67, с. 145).

Противоречащее вере апостолов первоначальное тело не будет воскрешаться: «...Принципиально нет ничего противоречивого в том, чтобы какое-либо тело, которое в числовом отношении отлично, но во всех релевантных аспектах аналогично, не могло бы нести

те самые личностные характеристики. Признание этого факта дает нам возможность избежать мучительных усилий, как это имело место в раннем христианстве, примирить воскресение с материальной континуальностью» (67, с. 141). Таким образом, исследовательница, по существу, приближается к точке зрения мистической реинкарнации души, которой в раннем христианстве придерживался Ориген, но которая затем была соборно осуждена.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Итак, становится явным значение для античных, средневековых, многих современных мыслителей и ученых религиозно-мистических и гностических идей. Они оказываются не исторически обусловленными и случайными, а имманентно необходимыми, центральными и наиболее глубокими компонентами всех систем, имеющих своей конечной целью развитие и сложную трансформацию личности из человеческого в онтологически более высокое состояние с последующей деификацией и соединением с Божественной сверхреальностью. Это важное отличие мистицизма античных мыслителей характерно также для большинства средневековых теолого-философских систем, авторы которых сознательно стремились к обретению мистического опыта, видя в нем естественную цель развития человеческого существа.

Очевидно также формально сближение между многими положениями античной философской теологии и мистики с христианством, при принципиальном субстанциальном различии обоих. Ультимативную важность в связи с этим имеет непосредственный духовный опыт, который субъективно убедительно свидетельствует об истинности бытия божественных уровней и имеющихся учений о них. Онтологическое разделение низшего материального, имманентного мира и высшего трансцендентного, божественно-идеального у Платона также стало парадигмой для будущей христианской теологии, религиозной философии и, возможно, современных физиков, когда они говорят о искусственном создании нашей Вселенной – очевидно, Теми, Кто ей предшествовал.

Можно заметить, таким образом, что комплекс эллинистической философской мистики, основанный на семинальных идеях элевсинских и орфических верований и развитый Пифагором, Гераклитом, пифагорейцами, Парменидом, Эмпедоклом, Платоном,

Аристотелем, Филоном Александрийским, неоплатониками и гностиками, оказал кумулятивное воздействие не только на западно- и восточнохристианскую мистико-аскетическую традицию, но и на всю культуру Запада (включая Россию) в целом.

Более того, проведенные современными учеными анализы содержания мистико-религиозных и гностических идей дали возможность не только принять многие из них как обоснованные предположения (например, искусственное создание мира и человека), но и позволили с большей точностью и детальностью рассмотреть «техническую сторону» как самих процессов формирования и функционирования этих мега-, мезо- и микро- артефактов, так и софистичные структуры этих последних, лучше понять действие удивительной «машины Бога».

В результате, как кажется, современная наука приближается к тому уровню знания, которым в общих чертах располагал уже Сократ и до него досократики: мир создан искусственно и при этом так, чтобы в нем могли существовать жизнь и разумные существа, т.е. с учетом того, что сейчас получило название антропного фактора. Но в отличие от многих современных ученых Сократ знал, кем создан этот Космос – Богом, и, более того, философ не только понимал, как можно общаться с богами, но и сам постоянно имел внутреннюю коммуникацию с божественным существом – своим демонием. В силу этого Сократ, по-видимому, может по праву считаться философом-мистиком в том высоком значении этого термина, которое применимо к Платону, Плотину, Проклу, Ямвлиху и другим великим мыслителям.

Однако и современные ученые вынуждены логикой своих открытий обращаться к представлениям и понятиям, которые еще недавно считались мистическими или мифическими, например, Демиургу, сложным образом создающим мир. При этом если сейчас Бога часто характеризуют как математика, имея в виду невероятную точность гармонизации и расчета всех параметров хронотопа, то и в античной философии эксплицитно уже с Пифагора организация мира мыслилась как реализация последовательности чисел, т.е. как выполнение особого алгоритмического кода – вероятно, числовой программы. То есть Демиург, например, считывая числовой код в парадигме, затем выполнял его своими действиями, напоминая в этой функции сложное кибернетическое устройство, возможно, с искусственным интеллектом.

Литература

1. Адамс Р. Божественная необходимость // Философия религии: Альманах / Ин-т философии РАН. – М.: Наука, 2007. – С. 137–149.
2. Антонян Ю.М. Виртуальность образа Бога // Филос. науки. – М., 2007. – № 8. – С. 88–97.
3. Белый А. Душа самосознающая / Чистякова Э.И. (сост. и ст.). – М.: Канон+, 1999. – 560 с.
4. Гайденко П.П. Николай Кузанский и принцип совпадения противоположностей. – Режим доступа: http://www.theolcom.ru/uploaded/119–146.pdf
5. Гиндилис Л.М. Проблема космического разума в свете универсального эволюционизма // Филос. науки. – М., 2006. – № 7 – С. 98–101.
6. Диллон Дж. Наследники Платона: Исследование истории Древней академии (347–274 b.c.). – СПб., 2005. – Режим доступа: http://www.nsu.ru/classics/plato/strom8.htm
7. Диллон Дж. Средние платоники. – СПб., 2002. – 448 с.
8. Йейтс Ф.А. Джордано Бруно и герметическая традиция. – М., 2000. – 528 с. – Режим доступа: http://psylib.org.ua/books/yates03/index.htm
9. Йейтс Ф.А. Искусство памяти. – СПб., 1997. – 480 с. – Режим доступа: http://psylib.org.ua/books/yates02/index.htm
10. Йейтс Ф.А. Розенкрейцеровское Просвещение. – М., 1999. – 496 с. – Режим доступа: http://psylib.org.ua/books/yates01/index.htm
11. Йонас Г. Гностицизм (гностическая религия). – СПб., 1998. – Режим доступа: http://psylib.org.ua/books/jonas01/index.htm
12. Коначева С. Феноменология и теология в ранних работах Хайдеггера // Ежегодник по феноменологической философии. – М., 2008. – С. 80–102.
13. Курганская Б.Д. Метафизика всеединства в неоплатонизме // Универсум платоновской мысли: Платоновская и аристотелевская традиции в античности и в европейской философии: Материалы 13-й научн. конф. – СПб., 2005. – С. 101–106.
14. Лазарева А.Н. Мистика и духовное преображение // Современные гуманитарные исследования. – М., 2007. – № 1. – С. 86–111.
15. Лауэнштайн Д. Элевсинские мистерии. – Режим доступа: http://www.fb–rpi.itkm.ru/Rekomendovannoe/EleusinMisteri.doc

16. Лимонов Э.В. Ереси. Очерки натуральной философии. – Режим доступа: http://www.nazbol.ru/files/162.doc
17. Лихих Д.Г. Концепция греха в христианстве и религии «эры Водолея» (Нью-эйдж) // Международный симпозиум «Путь, истина и жизнь»: Альманах. – Курск, 2006. – Вып. 1: Вызов постмодернизма: Есть ли достойный ответ? – С. 130–135.
18. Лотман Ю. «Пиковая дама» и тема карт и карточной игры в русской литературе начала XIX века. – Режим доступа: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Literat/Article/Lotm_PikDama.php
19. Льюис К.С. Размышления о псалмах. – М.: Дом надежды, 2008. – 160 с.
20. Медведева О.А. Божественный путь вниз и тайна сверхнебесного места в «*Платоновской теологии*» Прокла // Универсум платоновской мысли: Платоновская и аристотелевская традиции в античности и в европейской философии: Материалы 13-й научн. конф. – СПб., 2005. – С. 107–116.
21. Манн У. Божественная простота // Философия религии: Альманах / Ин-т философии РАН. – М.: Наука, 2007. – С. 150–180.
22. Месяц С.В. Понятие θεολογια в античной философии // Философия религии: Альманах / Ин-т философии РАН. – М.: Наука, 2007. – С. 228–246.
23. Мистический опыт и научное знание (участие в дискуссии, проходившей на заседании кафедры философии 27 апреля 2006 г., принимали: И.А. Батраков, Д.Ю. Дорофеев, В.Н. Евдокимов, В.В. Селивановский, С.А. Чернов) // Вестн. гуманитарного факультета Санкт-Петербургского ун-та телекоммуникаций им. проф. М.А. Бонч-Бруевича. – СПб., 2006. – № 3. – С. 219–279.
24. Мишарина М.В. Об иррациональных аспектах в античной философии: (Сон у Платона) // Antiquitas iuventae: Сб. науч. тр. студентов и аспирантов. – Саратов, 2007. – С. 19–27.
25. Мочалова И.Н. Метафизика ранней Академии и проблемы творческого наследия Платона и Аристотеля // AKADEMEIA. – СПб., 2000. – Вып. 3. – С. 226–348.
26. На пороге неоплатонизма: Колл. монография. – Режим доступа: http://sovmu.spbu.ru/main/proj/numenius/index.htm
27. Павел Флоренский и символисты [Текст]: Опыты литературные. Статьи. Переписка / Сост., авт. коммент. Е.В. Иванова. – М.: Языки славянской культуры, 2004. – 704 с., ил.
28. Панов А.Д. Два главных инварианта и два рукава универсальной эволюции // Филос. науки. – М., 2006. – № 7. – С. 101–105.
29. Печурчик К.Ю. Телеология Аристотеля // Универсум платоновской мысли: Платоновская и аристотелевская традиции в античности и в европейской философии: Материалы 13-й научн. конф. – СПб., 2005. – С. 61–70.

30. Прешенди Ц. Несколько наблюдений относительно различия между магией и религией в римской культуре // Вестник древней истории. – М., 2006. – № 3. – С. 124–134.
31. Силард Л. О символах восхождения у А. Белого. К постановке вопроса // Андрей Белый в изменяющемся мире: К 125-летию со дня рождения / Сост. М.Л. Спивак, Е.В. Наседкина, И.Б. Делекторская; Отв. ред. М.Л. Спивак. – М.: Наука, 2008. – С. 17–41.
32. Спичак А.И. Детерминированный хаос – богословско-философский взгляд на устройство мира в условиях постмодерна // Международный симпозиум «Путь, истина и жизнь»: Альманах. – Курск, 2006. – Вып. 1: Вызов постмодернизма: Есть ли достойный ответ? – С. 36–45.
33. Суинберн Р. Философия религии в англо-американской традиции // Философия религии: Альманах / Ин-т философии РАН. – М.: Наука, 2007. – С. 89–136.
34. Толстенко А.М. Учение Аристотеля о сущности: От философии к теологии // Универсум платоновской мысли: Платоновская и аристотелевская традиции в античности и в европейской философии: Материалы 13-й научн. конф. – СПб., 2005. – С. 32–60.
35. Уилленберг Э.Д. Вновь о всемогуществе // Философия религии: Альманах / Ин-т философии РАН. – М.: Наука, 2007. – С. 181–211.
36. Уолтерсторф Н. Бог бесконечен во времени // Философия религии: Альманах / Ин-т философии РАН. – М.: Наука, 2007. – С. 212–225.
37. Хренов Н.А. Вспышка мистицизма. «Эпидемия» азартных игр как проявление обостренного чувства судьбы // Традиционное и нетрадиционное в культуре России / Отв. ред. И.В. Кондаков. – М.: Наука, 2008. – С. 343–351.
38. Шаулов С.М. Герметизм в интеллектуально-духовной атмосфере Германии накануне Тридцатилетней войны // Вестн. Воронеж. гос. ун-та. Сер.: Филология. Журналистика. – Воронеж, 2006. – № 1. – С. 152–160.
39. Шичалин Ю.А. Древняя Академия // История философии: Запад–Россия–Восток. – М., 1995. – Кн.1: Философия древности и Средневековья. – С. 132–135.– Режим доступа: http://historic.ru/books/item/f00/s00/z0000019/st040.shtml
40. Шичалин Ю.А. История античного платонизма в институциональном аспекте. – М., 2001. – 273 с. – Режим доступа: http://www.mgl.ru/5731
41. Шохин В.К. Естественная теология // Философия религии: Альманах / Ин-т философии РАН. – М.: Наука, 2007. – С. 226–227.
42. Шталь Х. «Оккультные письмена» в романе Андрея Белого «Петербург»: Заметки к генезису образа «бомбы» // Андрей Белый в изменяющемся мире: К 125-летию со дня рождения / Сост. М.Л. Спивак, Е.В. Наседкина, И.Б. Делекторская; Отв. ред. М.Л. Спивак. – М.: Наука, 2008. – С. 465–488.
43. Элиаде М. Обряды и символы инициации: Берсерки и герои. – Режим доступа: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/Eliade/Obrjad.php

44. Элиаде М. Оккультизм, колдовство и моды в культуре. – Режим доступа: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/El_Kyl/index.php
45. Элиаде М. Опыты мистического света. – Режим доступа: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Relig/Eliad/Op_Mistik.php
46. Элиаде М. Шаманизм. Архаические техники экстаза. – Режим доступа: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/okkultizm/Eliade/
47. Alesse F. Mente divina e mente umana nel pensiero stoico // Per una storia del concetto di mente: Monografia / A cura di Eugenio Canone. – Firenze, 2005. – Vol. 1. – P. 51–62.
48. Aronadio F. Il campo semantic di *noein* fra eros e filisofia: il caso emblematic di Senofane // Per una storia del concetto di mente: Monografia / A cura di Eugenio Canone. – Firenze, 2005. – Vol. 1. – P. 1–25.
49. Bice J. Taking atheism out of the closet // Atheist. – Vijayawada, 2007. – Vol. 32, N 9. – P. 15–20.
50. Bordt M. Platons theologie. – München: Alber, 2006. – 286 S.
51. Borriello L. L'espirienza mistica cristiana. Identita e struttura // Rivista di filosofia neo-scolastica. – Milano, 2007. – N 3. – P. 457–487.
52. Canevi F.P. Plato on the art of becoming // Skepsis. – Athens, 2005. – № 16/1–2. – P. 65–72.
53. Collins F. The language of God: A scientist presents evidence for belief. – N.Y., 2006. – VIII, 294 p.
54. Craig W. L. The caused beginning of the universe: A response to Quentin Smith. – Mode of access: http://www.origins.org/articles/craig_causedbeginning.html
55. Douglas A. Mircea Eliade a. Platonism // Revue roumaine de philosophie. – Bucuresti, 2005. – Vol. 49, N 1–2. – P. 69–90.
56. Douglas A. Myth a. religion in Mircea Eliade. – N.Y.: Garland pub., 1998. – XIX, 375 p.
57. Ellis G.F.R., Kirchner U., Stoeger W.R. Multiverses a. physical cosmology. – Mode of access: http://www.archiv.org/abc/astro-ph/0305292
58. Fabris A. Esperienza e mistica // Filosofia e mistica: itinerari di un progetto di ricerca / A cura di Aniceto Molinaro ed Elmar Salmannю. – Roma: Pontificio Ateneo S. Anselmo, 1997. – P. 13–28.
59. Fusaro D. La farmacia di Epicuro: la filosofia come terapia dell'anima. – Saonara: il Prato, 2006. – 212 p.
60. Gruioniu O. L'eleatisme et l'heracliticisme: sur l'origine de la metaphysique classique occidentale // Rev. Roumaine de philosophie. – Bucuresti, 2007. – Vol. 51, N 1–2. – P. 233–242.
61. Harbeck-Pingel B. Geregeltes Unverständnis. Trinität ohne Worte // Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie. – Berlin; N.Y., 2003. – Bd. 45, Heft 1. – S. 54–61.

62. Ioppolo M. Aristone di Chio e lo Stoicismo antico. – Napoli, 1980. – 378 p.
63. Lemanska A. Filosofia Przyrody a filosofia Boga // Roczniki filozoficzne. – Lublin, 2006. – Vol. 54, N 2. – L. 133–142.
64. Mac Linscott Ricketts. What is the message of *Men a. stones?* // Revue roumaine de philosophie. – Bucuresti, 2005. – Vol. 49, N 1–2. – P. 91–104.
65. Meynell H. Hume, Kant a. rational theism. – Mode of access: http://www.origins.org/articles/meynell_humekant.html
66. Mondore R., Mondore P. The code word. – Mode of access: http://www.origins.org/articles/mondore_codeword.html
67. Murphy N. Bodies a. souls, or spirited bodies? – Cambridge: Cambridge univ. press, 2006. – X, 154 p.
68. Pearcey N.R. DNA: The message in the message. – Mode of access: http://www.origins.org/articles/pearcey_dnamessage.html
69. Plantinga A. Intellectual sophistication a. basic belief in God. – Mode of access: http://www.origins.org/articles/plantinga_intellectualsophistication.html
70. Plantinga A. Theism, atheism, a. rationality. – Mode of access: http://www.origins.org/articles/plantinga_theismrationality.html
71. Plantinga A. Warranted Christian Belief. – N.Y.: Oxford univ. press, 2000. – XX, 508 p.
72. Ragland C.P. Descarte's theodicy // Religious studies. – Cambridge, 2007. – Vol. 43, N 2. – P. 125–144.
73. Reale G. Il pensiero antico. – Milano, 2001. – XII, 630 p.
74. Ross H. Design a. the anthropic principle. – Mode of access: http://www.origins.org/articles/ross_designanthropic.html
75. Ross H. Design evidences in the cosmos. – Mode of access: http://www.origins.org/articles/ross_evidencescosmos.html
76. Ross H. New astronomical proofs for the existence of God. – Mode of access: http://www.origins.org/articles/ross_newastroproofs.html
77. Sagan C. Science's vast cosmic perspective eludes religion // Atheist. – Vijayawada, 2007. – Vol. 33, N 3. – P. 4–7.
78. Schellenberg J. Divine hiddenness a. human reason. – Ithaca: Cornell univ. press, 1993. – X, 217 p.
79. Sudbrack J. Mystik im Dialog: christliche Tradition, ostasiatische Tradition, vergessene Traditionen. – Würzburg: Echter, 1992. – 192 S. – S. 7.
80. Swinburne, R. Providence a. the problem of evil. – Oxford: Clarendon press; N.Y.: Oxford univ. press, 1998. – XIII, 263 p.
81. Swinburne R. The existence of God. – 2nd ed. – Oxford: Clarendon press; N.Y.: Oxford univ. press, 2004. – VI, 363 p.
82. Swinburne, R. G. The justification of theism. – Mode of access: http://www.origins.org/articles/swinburne_justificationtheism.html

83. Tempczyk M. Czy Bog jest matematykiem? // Roczniki filozoficzne. – Lublin, 2006. – Vol. 54, N 2. – L. 256–265.
84. Trakakis N. The God beyond belief: in defens of William Rowe's evidential argument from evil. – Dordrecht: Springer, 2007. – XVII, 373 p.
85. Trethowan Illtyd. Awareness of God. – Mode of access: http://www.origins.org/articles/trethowan_awareness.html
86. Turek J. Wyjasnianie antropiczne w kosmologii // Roczniki filozoficzne. – Lublin, 2006. – Vol. 54, N 2. – L. 267–298.
87. Wetz F.J. Wider die Gleichgültigkeit der Welt. Zur Philosophie von Hans Jonas // Synthesis philosophica. – Zagreb, 2003. – Vol. 18, Fasc. :–2. – S. 21–31.
88. Zuckerkandl E. God?: A scientist answers a scientist // History a. philosophy of the life sciences. – Napoli, 2006. – Vol. 28, N 2. – P. 237–249.
89. Zycinski J. Lows of nature a. the theological meaning of cosmic evolution // Dio, la natura e la legge / S. Moriggi, E. Sindoni (red.). – Milano: Angelicum, 2005. – L. 15–26.
90. Zycinski J. Ontologia Platona a ewoluja kosmiczna // Roczniki filozoficzne. – Lublin, 2006. – Vol. 54, N 2. – L. 336–349.

Г.В. ХЛЕБНИКОВ

ФИЛОСОФСКАЯ МИСТИКА И ГНОСТИЦИЗМ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Аналитический обзор

Оформление обложки И.А. Михеев
Художественный редактор Т.П. Солдатова
Технический редактор Н.И. Романова
Корректоры О.П. Дормидонтова, С.А. Левитанская
Компьютерная верстка Л.Н. Синякова

Гигиеническое заключение
№ 77.99.6.953.П.5008.8.99 от 23.08.1999 г.
Подписано к печати 21/IX – 2009 г.
Формат 60x84/16 Бум. офсетная № 1.
Печать офсетная Свободная цена
Усл. печ. л. 9,25 Уч.-изд. л. 9,8
Тираж 400 экз. Заказ № 139

Институт научной информации по общественным наукам РАН,
Нахимовский проспект, д. 51/21,
Москва, В-418, ГСП-7, 117997

Отдел маркетинга и распространения
информационных изданий
Тел. / Факс: (499) 120-4514
E-mail: market @INION.ru

E-mail: ani-2000@list.ru
(по вопросам распространения изданий)

Отпечатано в типографии ИНИОН РАН
Нахимовский проспект, д. 51/21
Москва, В-418, ГСП-7, 117997
042(02)9

